ΛΟΓΟΣ

V-1914/15

Digitized by Google

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY

ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS

Digitized by Google

Organisation: Der Logos wird von einer internationalen Kommission geleitet, die sich in nationale Redaktionen gliedert. Neben der deutschen Ausgabe erscheint vorläufig eine

russische Ausgabe,

die von S. Hessen, B. Jakowenko und F. Steppuhn herausgegeben wird und eine

italienische Ausgabe

unter der Redaktion von B. Varisco und A. Bonucci.

Anfragen und Beiträge für den deutschen Logos sind zu richten an Herrn Professor Dr. Georg Mehlis, Freiburg i. B., Hildastr. 27.

Digitized by Google

Digitized by Google

LOGOS

Internationale Zeitschrift
für
Philosophie der Kultur

Unter Mitwirkung von

Rudolf Eucken, Otto von Gierke, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke,
Heinrich Rickert, Georg Simmel, Ernst Troeltsch,
Max Weber, Wilhelm Windelband, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Richard Kroner und Georg Mehlis

Band V. 1914/1915. Heft 3.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1915.

Digitized by Google

177 A

Copyright 1915 by J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Rembrandtstudie. Von Georg Simmel (Berlin-Westend) . . .	1
Sechs Betrachtungen über Möglichkeit und Gegenstand einer Philosophie der Kunst. Von Friedrich Alfred Schmid (Heidelberg)	33
Der Begriff der Verursachung und das Problem der individuellen Kausalität. Von Hugo Bergmann (Prag)	77
Fichtes Briefe. Von Adolfo Ravà (Messina)	112
Widersinn und Bedeutung des Krieges. Von Jonas Cohn (Freiburg i. B.)	125
Die Diskussion eines modernen Problems in der antiken Philosophie. Von Bruno Bauch (Jena)	145
Ueber das Problem der künstlerischen Form. Von Paul Stern (München)	165
Die Philosophie der Strafe. Von Sergius Hessen (St. Petersburg)	173
Studien zur Philosophie der Kunst, besonders der Rembrandtschen. Von Georg Simmel	221
Giordano Bruno als Aesthetiker. Von Fritz Medicus (Zürich)	239
Der Sinn des Krieges. Von Georg Mehlis (Freiburg i. B.) . .	252
Gustav Wynekens Erziehungslehre, Darstellung und Kritik. Von Jonas Cohn (Freiburg i. B.)	267
Goethe, Plato, Kant. Eine Kritik. Von Georg Misch	276
Ueber die Erkennbarkeit des Apriorischen. Von Nicolai Hartmann (Marburg)	290
Zur Psychologie des Cynikers. Von Oscar Ewald	330

Digitized by Google

Seite

Notizen:

Rudolf Eucken, Grundlinien einer neuen Lebensanschauung 120
Heinrich Maier, Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung 121
Arthur Stein, Der Begriff des Geistes bei Dilthey 122
Tschaadaeffs Werke 123
M. Scheler — Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß 219
Aus dem Feldpostbrief eines kriegsfreiwilligen Kanoniers und Studenten der Philosophie 220
Vorträge über wissenschaftliche und kulturelle Probleme der Gegenwart 338
Ferdinand Brunetière, Beitrag zur Geschichte der französischen Kritik von Ernst Robert Curtius 339

Digitized by Google

Rembrandtstudie.

Von

Georg Simmel (Straßburg).

Die Rembrandtsche Gestaltung der Ausdrucksbewegung wird an seinen Handzeichnungen und den skizzenhaft-linearen Radierungen deutlicher als an den Gemälden. Wie diese Bewegungen bei der Mehrzahl der Maler dastehen, scheint es, als hätte der Künstler in der Phantasie oder am Modell gesehen, wie diese bestimmte Bewegung aussieht, und hätte nach diesem fertigen, zu der Vollendung seiner Oberfläche gelangten Phänomen das Bild, realistisch oder nicht, gestaltet. Bei Rembrandt aber scheint der Bewegungsimpuls, wie er von seinem Wurzelpunkt her mit seelischer Bedeutung geladen oder von ihr geführt ist, zu grunde zu liegen, und aus diesem Keim, dieser gesammelten Potentialität des Ganzen und seines Sinnes entwickelt sich die Zeichnung Teil für Teil, wie sich entsprechend auch die Bewegung in der Wirklichkeit entfaltet. Der Ausgangspunkt oder das Fundament der Darstellung ist bei ihm nicht das gleichsam von außen gesehene Bild des Momentes, in dem die Bewegung auf ihrem darzustellenden Höhepunkt angelangt ist; sondern es ist von vornherein die wie in eine Einheit zusammengefaßte Dynamik des ganzen Aktes in ihm. Das Ganze des expressiven Sinnes, den die Bewegung hat, liegt deshalb schon in dem allerersten Strich; mit der Schauung oder dem Gefühl, das das Seelische und das Aeußerliche der Bewegung als eines und dasselbe enthält, ist dieser Strich schon angefüllt. Daher wird es begreiflich, daß Gestalten, von denen nur ein Minimum von Strichen, man möchte sagen: fast gar nichts auf dem Papier steht, dennoch eine absolut unzweideutige Haltung und Bewegung und ebendamit ihre seelische Zuständlichkeit und Intention mit voller Tiefe und Ueberzeugungskraft vortragen. Wo die Bewegung auf das Definitivum ihrer Darstellung hin gesehen ist, in der Ausgedehntheit ihres Erscheinungsmomentes, da bedarf es, damit sie zu ihrem vollständigen

Digitized by Google

Ausdrucke komme, prinzipiell einer Vollständigkeit der Erscheinung. Hier aber ist es, als wenn ein Mensch einen tiefsten Affekt, der ihn ganz durchschüttert, aussprechen will: er braucht gar nicht den ganzen Satz zu sagen, der den Inhalt seiner Bewegtheit logisch ausbreitet, da doch schon am ersten Worte der Stimmklang alles offenbart.

Natürlich ist damit kein vermittlungsloser Unterschied gegen alle anderen Künstler gemeint. Es handelt sich um die Differenz von Prinzipien, die als Prinzipien freilich polar entgegengesetzt sind, zwischen denen aber die empirischen Erscheinungen eine Stufenreihe größeren oder geringeren Teilhabens an beiden darstellen. Das ist um so ersichtlicher, als die Ausdrucksbewegungen bei dem jüngeren Rembrandt selbst von der bloßen Außensicht ausgehen. Wie sich z. B. in dem Raub der Europa von 1632 oder dem wenig späteren Mene Tekel, oder dem Ungläubigen Thomas die Gestalten bewegen, das ist ausschließlich das fixierte Phänomen eines Bewegungsmomentes. Dann setzt, etwa mit der Berliner Täuferpredigt, die von innen her innervierte, in der letzten seelischen Schicht vorbereitete Bewegung ein, die, mit allerhand Schwankungen noch in den vierziger, ja fünfziger Jahren, schließlich seinen Bildern einen mit nichts anderem vergleichlichen Charakter gibt.

Vielleicht erklärt sich hiermit — zum Teil — die Tiefe der Lebenssymbolik, die wir an Rembrandt empfinden. Die praktischen Notwendigkeiten und die Differenziertheit unserer aufnehmenden und verarbeitenden Kräfte lassen uns selten das Leben in seiner Einheit und Ganzheit, sondern vielmehr seine einzelnen Inhalte, Schicksale, Zuspitzungen empfinden. Insoweit wir das Leben als kontinuierlichen Prozeß, als unsere Daseinstotalität denken oder fühlen, erscheint es deshalb wie in einer Absonderung von jedem jener einzelnen Momente als solchen, oder, anders ausgedrückt, als wäre es aus den letzteren, in deren jedem ein Stück und Teil von ihm ist, zusammengesetzt. Dies ist dadurch möglich, daß unser Leben die Form eines mit wechselnden Inhalten ablaufenden Prozesses hat, die Inhalte aber, außer daß sie in der Lebensreihe stehen, auch noch in allerhand andere: logische, ideelle, sachliche Reihen eingeordnet werden können. Ein angeschauter Gegenstand z. B. ist nicht nur ein Akt des Vorstellens, sondern er steht in einem System physikalischer Erkenntnis, ein Willensentschluß ist nicht nur ein inneres Tun, sondern er repräsentiert einen bestimmten Grad in der Skala objektiver sittlicher Werte, eine Ehe ist nicht nur das Erlebnis der beiden Subjekte, sondern ein Element einer historisch-sozialen Struktur. Indem diese gesondert akzentuierten Inhaltlichkeiten nun aber doch wieder-

Digitized by Google

um als »das Leben« gelten, scheint dieses eine Aneinanderreihung ihrer zu sein, der funktionelle Verlauf des Ganzen wird zwar irgendwie als eine Einheit empfunden, aber damit stellt man ihn in eine gewisse Absonderung von jenen partikularen Abschnitten; sieht man das Leben von diesen her an, so scheint es, als ob sie seinen Charakter und seine Dynamik pro rata unter sich aufgeteilt hätten. Nun glaube ich aber noch an eine andere mögliche Betrachtungsweise des Lebens, die das Ganze und die Teile nicht derart — wenn auch ideell — voneinander sondert, für die überhaupt die Kategorie von Ganzem und Teil auf das Leben nicht anwendbar ist; sondern dieses ist ein einheitlicher Verlauf, dessen Wesen es ist, als lauter qualitativ oder inhaltlich unterscheidbare Momente dazusein. Jene erste Vorstellungsart gravitiert zu dem »reinen Ich« oder zu der »Seele«, die gewissermaßen etwas für sich sind, jenseits der in ihnen auftauchenden, nach Sachbegriffen ausdrückbaren Inhalte. Mir aber scheint der ganze Mensch, das Absolute von Seele und Ich, in jedem jeweiligen, inhaltlich singulären Erlebnis enthalten zu sein; denn diese Produktion wechselnder Inhalte ist die Art, auf die das Leben lebt, und es behält sich nicht eine irgend abtrennbare »Reinheit« und Fürsichsein jenseits seiner Pulsschläge vor. In einem ähnlichen Gedankengange, der den »Charakter« des Menschen und seine einzelnen Handlungen betrifft, sagt Goethe einmal: »Die Quelle kann nur gedacht werden, insofern sie fließt«. Was sich dagegen sträubt, daß man in jedem Augenblick des Lebens das ganze Leben sehe, ist nur die Gewohnheit, unter dem letzteren Begriff die S u m m e all jener, nacheinander auftretender Augenblicke zu verstehen. Allein genau angesehen hat dies nur als Addition der, nach Sachbegriffen bezeichneten I n h a l t e des Lebens einen Sinn, ist aber an dem kontinuierlichen Fluß des Lebens selbst garnicht zu vollziehen. Denn dieser hat seine Wirklichkeit nur an der Wellenhöhe, zu der er sich jeweilig hebt, und eben dieser jetzige Moment ist durch den ganzen vorherigen Lebensablauf bestimmt, ist der Erfolg aller vorangegangenen Momente und schon deshalb ist die jeweilige Lebensgegenwart die Form, in der das ganze Leben des Subjekts wirklich ist.

Die Rembrandtsche Lösung seiner Darstellungsprobleme, größeren wie geringeren Umfanges, steht völlig im Zeichen dieser Auffassung des Lebens. Während in der klassischen und der in engerem Sinne stilisierenden Kunst die Darstellung einer Bewegung durch eine Art Abstraktion geschieht, dadurch, daß der Anblick eines bestimmten Momentes dem bis zu ihm hin und unter ihm fortströmenden Leben entrissen wird und zu einer selbstgenugsamen Form kristalli-

Digitized by Google

siert — scheint bei Rembrandt der dargestellte Moment den ganzen, bis zu ihm sich hinlebenden Impuls zu enthalten, er erzählt die Geschichte dieser Lebensströmung. Er ist nicht ein zeitlich fixierter Teil einer physisch-psychischen Bewegtheit, jenseits dessen, zu künstlerischer Formung herausgehobenen Fürsichseins, noch das Ganze eben dieser Bewegtheit, dieses innerlich abrollenden Ereignisses stünde; sondern er macht anschaulich, wie der eine dargestellte Augenblick der Bewegung wirklich die ganze Bewegung ist oder vielmehr überhaupt B e w e g u n g und nicht ein verfestigtes So und So ist. Es ist die Umkehrung des »fruchtbaren Momentes«. Während dieser die Bewegung von ihrem Jetzt her für die Phantasie in die Zukunft führt, sammelt der Rembrandtsche ihre Vergangenheit in dieses Jetzt, nicht sowohl ein fruchtbarer, als ein erntender Moment. Wie es das Wesen des Lebens ist, in jedem Augenblick g a n z da zu sein, weil seine Ganzheit nicht die mechanische Summierung von singulären Augenblicken, sondern ein kontinuierliches und kontinuierlich formwechselndes Strömen ist — so ist es das Wesen der Rembrandtschen Bewegung, das ganze Nacheinander ihrer Momente in der Einmaligkeit eines einzelnen fühlen zu lassen, ihre Zerspaltung in dieses Nacheinander getrennter Momente zu überwinden. Seine Mittel, den auf diese symbolische Weise beschriebenen Eindruck zu erreichen, entziehen sich der Analyse. Vielleicht nicht wegen mangelnder Schärfe unseres Blicks, sondern weil hier die Schöpfung etwas ganz Einheitliches ist und in sich selbst keine diskreten, eine Analyse ermöglichenden Elemente enthält. Hier wird wieder die Beobachtung wichtig, daß auf seinen Zeichnungen ein paar Striche, die kaum für eine Bedeutung aufnahmefähig scheinen, eine Bewegung mit restlosem Ausdruck ihrer Innerlichkeit geben. Ich deutete dies so, daß seine künstlerische Vision nicht einfach die Sichtbarkeit der Geste in ihrem Darstellungsmoment enthält, sondern die ganze, wie in einem Punkt gesammelte Bedeutsamkeit und Kraft des gesamten Vorgangs; dessen Sinn und Intensität entsteht, sozusagen nicht erst in der Ebne der Anschauung, sondern lenkt und füllt schon den ersten Strich, der also die Totalität des innerlich-äußerlichen Vorgangs (in seiner eigentümlich künstlerischen Ungeschiedenheit) vollgültig offenbart. Wie es nun als die tiefere Formel des Lebens erschien, daß seine Totalität nichts außerhalb seiner einzelnen Augenblicke ist, sondern daß es in jedem dieser ganz da ist, weil es eben ausschließlich in der Bewegung durch all diese Entgegengesetztheiten hindurch besteht — so offenbart die bewegte Gestalt bei Rembrandt, daß es sozusagen in dem Sich-darleben und Sich-darbieten eines inneren

Digitized by Google

Schicksals keinen Teil gibt, daß vielmehr jedes, von irgend einem Gesichtspunkt der Anschaulichkeit herausgesonderte Stück das Ganze dieses innern und sich ausdrückenden Schicksals ist. Daß er jedes Teilchen der bewegten Gestalt als ihre Ganzheit darzustellen vermag, das ist der ebenso unmittelbare wie symbolische Ausdruck davon, daß jeder der kontinuierlich verbundenen Augenblicke des bewegten Lebens das ganze, in dieser bestimmten Gestalt Person gewordene Leben ist.

Dieselbe Formel, die über das Verhältnis zwischen dem dargestellten Bewegungsmoment und dem ganzen, sich ausdrückenden Innenereignis herrscht, bestimmt Rembrandts Gestaltung des Porträts als solchen. Die letzte und allgemeinste Intention des italienischen Porträts ist in die Wertmetaphysik des klassischen Griechentums eingeordnet: Sinn und Wert der Dinge liegt im Sein, in ihrer festumschriebenen Wesenheit, wie ihr zeitloser Begriff sie ausdrückt; das flutende Werden, der historische Wechsel der Formen, die Entwicklungen ohne definitiven Vollendungspunkt — das widerstrebte der plastischen, auf die Selbstgenügsamkeit des Formungswertes gehenden Sinnesart der Griechen. Und auf so geschlossenes Sein, auf die zeitlos qualitative Wesenheit des Individuums geht das Renaissanceporträt. Die Wesenszüge der Person sind wie nebeneinander in fester Geformtheit ausgebreitet; und obgleich selbstverständlich Schicksale und innere Entwicklung zu der dargebotenen Erscheinung geführt haben, so sind doch für deren Eindruck diese Momente des Werdens ausgeschaltet, wie die Stationen einer Rechnung da nicht in Frage kommen, wo nur nach ihrem Resultat gefragt wird. Das klassische Porträt hält uns in dem Augenblicke seiner Gegenwart fest, aber dieser ist nicht ein Punkt in einer Reihe des Kommens und Gehens, sondern er bezeichnet die jenseits einer solchen Reihe stehende zeitlose Idee, die überhistorische Form der seelisch-körperlichen Existenz. Dies entspricht einerseits dem Begriffsrealismus, der sowohl das Nebeneinander der Existenzen wie das Nacheinander der Existenz in ein einmaliges Gebilde, das übereinzeln und doch real ist, zusammenzieht, andrerseits unserer Vorstellung von der äußerlich-natürlichen Wirklichkeit. Denn so sehr in dieser jede Erscheinung durch die vorhergehende streng kausal bestimmt ist, so ist doch das Vergangene völlig und sozusagen selbstlos in seine Wirkung aufgegangen, es ist als Vergangenes verschwunden und gleichgültig geworden, schon weil andere Ursachenkombinationen prinzipiell zu dem gleichen Effekt führen konnten. In dieser Analogie, teils mit Metaphysischem, teils mit Physischem, stellt sich die Renaissance das Problem des Porträts.

Digitized by Google

Anders aber ist die Formung des Seelischen als solchen. In seinem Verlaufe ist die Ursache nicht in ihre Wirkung aufgelöst und in ihrer besonderen Bestimmtheit irrelevant geworden, sondern in der Gesamtentwicklung der Seele empfinden wir jede Gegenwart als gerade nur durch diese bestimmte Vergangenheit möglich (obgleich einzelne, künstlich isolierte Partialverläufe jene physische Analogie zeigen mögen). Das Vergangene ist hier nicht nur Ursache des Späteren, sondern seine Inhalte legen sich als Erinnerungen oder als dynamische Realitäten, deren Wirkungen aber von gar keiner andern Ursache ausgehen k ö n n t e n, Schicht um Schicht übereinander und damit wird — so paradox der Ausdruck ist — das Nacheinander zur wesentlichen Form jedes Gegenwartsbestandes der seelischen Ganzheit. Wo also die Seele nach ihrer wirklichen Eigenart die Gestaltung bestimmt, kommt es nicht zu deren Zusammenziehung auf jene Art von anschaulicher Abstraktion, in der alle Bestimmtheiten sich in einem Ein-für-alle-Mal, in zeitloser Wesenhaftigkeit bieten. An den Rembrandtschen Porträt-Physiognomien empfinden wir sehr deutlich, daß ein Lebensverlauf, Schicksal an Schicksal fügend, dieses Gegenwartsbild erzeugt, es versetzt uns gewissermaßen auf eine Höhe, von der der Weg bis zu ihr hinauf überschaubar ist — so wenig irgend ein Inhalt dieser Vergangenheit naturalistisch anzugeben wäre, wie manche spätern Porträts mit psychologischer Tendenz es nahelegen wollen. Dies wäre ein anekdotisches oder literarisches Interesse jenseits der reinen Kunstlinie. Wunderbarerweise trägt Rembrandt in die feste Einmaligkeit des Anblicks das ganze bewegte Leben ein, das zu ihr geführt hat, aber wirklich nur den mit innerer Logik d a hin gerichteten vitalen Prozeß und seine sozusagen formale Rhythmik, Gestimmtheit, Schicksalstönung. Denn nur diese Lebensdynamik, nicht aber ihr im einzelnen anzugebender Inhalt, ist der Bildner unserer Züge. Das Leben besteht so wenig aus seinen hintereinander aufgereihten, einzeln benennbaren Inhalten, wie die Bewegung aus den einzelnen Lagen oder Zuständen, in die die Momentphotographie sie zerlegt. Und wie Rembrandt in die einzelne Ausdrucksbewegung die Einheit ihrer Geschichte, von der bloßen Potentialität des ersten Impulses an, mit Eins zur Darstellung und Empfindung gebracht hat, so hat er — gleichsam »mit großen Buchstaben geschrieben« — die ganze persönliche Entwicklungslinie so in das Jetzt der Anschauung gebannt, daß sie in einer eigentümlich intuitiven Weise, trotz und mit ihrer Nacheinander-Form, mit diesem Jetzt unmittelbar gegeben und aus ihm ablesbar ist. Rembrandt hat so der Lebensbewegt-

Digitized by Google

heit einen bis dahin unerhörten künstlerischen Ausdruck gewonnen, freilich einen, der nicht Methode oder Stil werden kann, sondern an die persönliche Genialität gebunden bleibt. Gewiß fehlt es dem Florentiner und Venetianischen Porträt nicht an Leben und Seele. Allein es ist eine allgemeine Formgebung da, die die Elemente der Unmittelbarkeit ihres Erlebtwerdens und damit der Ordnung des Nacheinander entreißt: die Form hat eine Geschlossenheit in sich, der die seelische Bewegtheit nur ihre Resultate als Material zur Verfügung stellen kann. Jener typisierende Stil bewirkt hier nicht eine inhaltliche Aehnlichkeit der Individuen (wie sich etwa in der Sienesischen und teilweise in der Umbrischen Kunst die Menschen alle irgendwie ähnlich sehen), aber er bewirkt eine besondere Art von »Allgemeinheit«, nämlich die Darstellung des ideellen Individuums, das durch die Abstraktion aus all seinen einzelnen Lebensmomenten zustandekommt. Bei Rembrandt bedeutet die Allgemeinheit des individuellen Menschen die Akkumulation eben dieser, gewissermaßen ihre historische Ordnung bewahrenden Momente. Damit enthalten sie die Bewegtheit des seelischen Lebens, während das klassische Porträt nicht nur zeitlos im Sinne der Kunst überhaupt ist, d. h. unabhängig von der Einstellung zwischen ein Vorher und ein Nachher der Weltzeit, sondern in sich selbst, in der Ordnung seiner Momente, eine immanente Zeitlosigkeit besitzt. Daher sind die reichsten und ergreifendsten Porträts Rembrandts die von alten Leuten, weil an ihnen ein Maximum gelebten Lebens zur Ueberschau gelangt; in Porträts von jugendlichen hat er dasselbe nur mit einigen Titusbildern durch eine Drehung der Dimension erreicht, indem hier gewissermaßen das zukünftige Leben mit seinen Entwicklungen und Schicksalen ebenso akkumuliert und als Gegenwart des zukünftigen Nacheinander erschaubar wird, wie dort die bereits abgelaufene Zeitfolge.

Vielleicht klärt sich hier noch ein eigentümlicher Unterschied gegen das Renaissanceporträt auf. Ich sagte von diesem, daß es seinen Charakter gleichsam zeitlos ausbreite, in einer Abstraktion, die die vitale Bewegtheit seines Gewordenseins ausschalte und nur seine reinen Inhalte in sich aufnehme. Obgleich das so Aufgenommene sich innerhalb dieses Stiles mit der größten Deutlichkeit darstellt, so bestimmt damit das Cachet des Geheimnisvollen oder Rätselhaften der Persönlichkeit ihren Eindruck eher in höherem als in geringerem Grade. Denn es ist in unserm innerlich-äußerlichen Sein etwas Dunkles und Verhangenes, das eine Verständlichkeit, soweit sie überhaupt dafür in Frage kommt, nur von dem Lebensprozeß seines Werdens aus gewinnt. Indem das klassische Porträt oberhalb der Ebene, in

Digitized by Google

der dieser verläuft, zu einer höchst geschlossenen Einheit von Stil und Eindruck gelangt, bekommt die dargestellte Persönlichkeit jenes eigentümlich Verschlossene, das an so vielen Renaissancebildnissen auffällt. Zweierlei ist hieran höchst merkwürdig. Einmal, daß ein Zug, der doch nur den künstlerischen Stil charakterisiert, ein Formungsprinzip, das nur die Darstellung als solche leitet — sich in eine Qualität des dargestellten Subjektes fortsetzt: das Entrücktsein aus der Zeitfolge, das in einem gewissen Sinn und Maß das Verständnis der Persönlichkeit verschließt, wirkt als eine Verschlossenheit dieser Persönlichkeit selbst! Und zweitens, daß gerade die mit diesem Stil gewonnene Deutlichkeit und gewissermaßen rationalistische Bestimmtheit der Darstellung ihre Inhalte in solche Rätselhaftigkeit und Undurchdringlichkeit rückt! Dies öffnet einen tiefen Blick in die Divergenz zwischen der zeitlos-logischen Verbindung von Inhalten (auch wenn es sich, wie hier, um die Logik der Anschaulichkeit handelt) und ihrer vitalen, im Zeitstrom sich vollziehenden Verbindung; es zeigt, wie sehr die begriffene Einheit der ersteren noch immer die letztere als ein Geheimnis bestehen läßt. Die Wirkung von Rembrandts Bildnissen ist gerade entgegengesetzt. Von so tiefem Leben durchschüttert, in so lang laufende Schicksalsfäden versponnen seine Figuren uns oft erscheinen — keine hat jenes eigentümlich Rätselhafte, wie die Mona Lisa oder Botticellis Giuliano Medici, wie Giorgiones Jünglingsköpfe in Berlin und Budapest oder Tizians Junger Engländer im Pitti. Mit solchen verglichen ist Rembrandts Auffassungs- und Vortragsweise unvergleichlich vibrierend, in das Dämmernde und sozusagen Unendliche sich verlaufend, der logischen Durchsichtigkeit entbehrend; aber mit alledem ist der dargestellte Mensch für uns sehr viel aufgeschlossener, bis auf den Grund durchleuchtet, ein verständlich vertrautes Wesen. Und das wird keineswegs daran liegen, daß Rembrandts Modelle unkompliziertere, gradlinigere Menschen waren als die differenzierten und mit allen Kulturfinessen geladenen Renaissance-Italiener. Sondern vielmehr daran, daß Rembrandts verschlungenere, an Elementen reichere, scheinbar ungeklärtere Auffassung des Menschen die seelische Reihe von Entwicklungen und Schicksalen, die die aktuelle Erscheinung aufgeformt haben, in dieser fühlbar und dadurch sie selbst nachfühlbar und von innen her verständlich gemacht hat. In der klaren Harmonik und Ausbalanziertheit des Renaissanceporträts tragen gleichsam die Elemente sich gegenseitig, die geistdurchdrungene Körperlichkeit wird nach den Gesetzen aktueller Anschaulichkeit geformt; im Rembrandt-Porträt werden die erscheinenden Elemente, außer

Digitized by Google

ihrer unmittelbaren Relation z u e i n a n d e r , gleichsam von einem dahintergelegenen Punkt her geformt, im sinnlichen Erfassen ihrer wohnen wir der Dynamik des Lebens und Schicksals bei, die sie ausgehämmert hat. Was nach den Kategorien der Intellektualität ganz widerspruchsvoll und mit ihnen nur höchst unvollkommen ausdrückbar ist, ist hier künstlerisch gekonnt: in ein rein anschauliches Gebilde, ohne jede literarische oder außerkünstlerische Assoziation, ist sein lebendiges Gewordensein hineingeformt, die Darstellung des aktuell Anschaulichen hat die Zeitlichkeit eines langen Lebensverlaufes, nach seiner Gewalt und Rhythmik, in sich aufgenommen, ohne daß das Nacheinander am Nebeneinander oder dieses an jenem zerbrochen wäre. Es wird das Freischwebende, Sich-selbst-tragende jener andern Gebilde durch die Schichtung der Vergangenheiten ersetzt, mit diesen letzteren, die sich irgendwie in ein Dunkel verlieren, ist das Gegenwärtige durch die Lebensströmung in wirksame Berührung gesetzt. Es ist aber das Wesen des Lebens, daß sein eigentliches Verständnis ausbleibt, solange man es nur seinen, gleichsam unter sich bleibenden Klarheiten abverlangt, und daß es für den beschauenden Blick nur hell wird, wenn seine Klarheiten sich aus seinen Dunkelheiten, die auch Dunkelheiten bleiben, entwickeln. Oder anders ausgedrückt: das Sein, so viel plastischer, formsicherer, unproblematischer als das Werden es erscheint, ist schließlich dennoch rätselhaft und verschlossen, während das Werden, dem all jenes mangelt, dennoch uns erst eigentlich nachfühlbar ist und jedes Stadium des Seins uns innerlich assimiliert und begreiflich macht — vielleicht, weil auch das Begreifen ein Leben ist und nur das Lebendige eigentlich vom Leben begriffen werden kann. Jenes Rätselhafte, bis zur Unheimlichkeit gesteigert, das dem klassischen Porträt oft eignet, geht vielleicht darauf zurück, daß es ein der zeitlichen Lebendigkeit enthobenes S e i n darstellt; das Rembrandtsche Porträt scheint uns seine Rätsel selbst zu deuten, weil es dem immer nur werdenden, dem Zeitschicksal unterworfenen Leben enttaucht, dem es doch oder das ihm doch verhaftet bleibt.

Hier scheint freilich ein Zirkel unvermeidlich. Es liegt die Darstellung einer aktuellen Erscheinung vor, in der, wenn ich es richtig deute, ihre seelische Geschichte gleichsam abgelagert und ihr von innen her gelebtes Werden noch immer anschaulich ist und die dadurch eine besondere Art von Verstandenwerden gewinnt. Aber diese zeitliche und vielgliedrige Geschichte ist doch nur aus dem unzeitlichen, einmaligen Anblick herauszufühlen. Nennen wir diesen einmal kurz die »Gegenwart« der Darstellung, so soll diese Gegen-

Digitized by Google

wart uns durch Vergangenheit gedeutet werden, diese Vergangenheit aber ist nur aus jener allein gegebenen Gegenwart heraus zu deuten! Freilich scheint diese ganze Interpretationsform: daß die Erscheinung aus dem heraus verstanden werden soll, was doch seinerseits erst aus der Erscheinung heraus verstanden werden kann, die Darstellung des Menschen allenthalben zu beherrschen. Denn diese Darstellung ist eine sinnlich-räumliche, eine bloße Ordnung von Farbigkeiten, die einen Sinn für uns nur dadurch bekommen, daß sie ein — allgemeines oder individualisiertes — Seelisches ausdrücken. Dieses Seelische aber zu wissen, haben wir gar kein anderes Material und keinen andern Hinweis als eben jene gegebene körperliche Anschaulichkeit. Der Zirkel indes scheint nicht unlösbar, denn er ruht nur auf der keineswegs indiskutabeln Voraussetzung, daß uns das Seelische einer menschlichen Erscheinung auf eine ganz getrennte und andere Art als das Körperliche zugängig werde, daß wir dieses unmittelbar sehen, jenes aber nur mittelbar erschließen. Möglicherweise aber ist dies eine künstliche Trennung; und wie der Mensch als Subjekt eine ungespaltene Einheit ist, ein Leben schlechthin, das das sogenannte Körperliche und das sogenannte Geistige in einheitlichem Prozeß hervortreibt und formt — so hat er als betrachtender eine dementsprechende Fähigkeit: den andern Menschen mit einer einheitlichen Funktion wahrzunehmen, in der sinnliches und geistiges Wahrnehmen so wenig durch einen inneren Teilstrich getrennt sind, wie eben das Körperliche und das Seelische als Lebenstatsachen es sind. Solange wir freilich bestimmen, daß wir nur Physisches »wahrnehmen« können, ist es definitorisch richtig, aber auch eine petitio principii, daß wir das Geistige erst »erschließen« müssen. Vielleicht aber haben wir, wie eine Totalexistenz, so auch eine Totalwahrnehmung, die nur die Reflexion aus irgendwelchen Gründen zerlegt — vielleicht weil sie sich nicht nach allen Dimensionen mit gleicher Sicherheit erstreckt und das »Seelische« nicht ebenso unzweideutig bestimmen kann, wie das »Körperliche«; aber dies schließt jene Einheit so wenig aus, wie das optische Sehen darum weniger eine einheitliche Funktion ist, weil der Punkt des schärfsten Sehens und die Ränder des Blickfeldes sehr verschiedene Deutlichkeit haben. Manches spricht für dieses Verhalten. Man ist seit lange darauf aufmerksam geworden, wie vieles in dem, was wir unmittelbar zu »sehen« glauben, tatsächlich gar nicht gesehen, sondern, wie man zu sagen pflegt, »erschlossen« wird. Bei genauerer Analyse schmilzt das innerhalb des Gesamteindrucks tatsächlich rein sinnlich Aufgenommene immer mehr zusammen, es geht in jenes, uns auf andere Weise Zu-

Digitized by Google

gängige kontinuierlich über, so daß in dem als Einheit angeschauten Ding die Scheidung zwischen dem unmittelbar und dem mittelbar Erfaßten ganz problematisch und künstlich erscheint. Vielleicht liegt schon die Kantische Erkenntnis, daß auch der empirische Gegenstand uns nur durch Verstandesfunktionen, am Sinnesmaterial vollzogen, zustande kommt, in dieser Richtung; ist es richtig, daß Anschauungen ohne Begriffe blind, Begriffe ohne Anschauungen leer sind, so ist durch deren Synthese eine Einheit zustande gebracht, von der es immerhin zweifelhaft ist, ob sie nicht einer ursprünglich einheitlichen Funktion entspricht, deren Trennung in Begriff und Anschauung gar nicht in ihrer eigenen Struktur vorgezeichnet ist. Dieses Motiv führt, mit einer vielleicht gar nicht so sehr wesentlichen Modifikation, dahin weiter, daß auch das Bild des körperlichen und das des seelischen Menschen durch eine fundamental einheitliche Funktion gewonnen wird, die man nur nachträglich, durch gewissermaßen von außen herangebrachte Gesichtspunkte, in Anschauung und psychologische Konstruktion zerlegt. Innerhalb der Kunst dürften die Gestalten Michelangelos das am eindringlichsten machen. Hier erscheint die körperliche Gestaltung objektiv, vom Schöpfer her, derart von der seelischen Stimmung durchdrungen, daß ein einziger, innerlich ganz untrennbarer Akt des Beschauers beides aufnimmt: körperliche Geformtheit und seelische Bedeutung sind hier nur zwei Worte für einen und denselben Tatbestand des Seins, der viel zu einheitlich ist, als daß seine Aufnahme sich erst aus einer bloß sehenden und einer bloß deutenden Funktion zusammensetzen sollte. Daß unser Aufnehmen einer menschlichen Erscheinung in den Komplikationen und Dissolutheiten des empirischen Lebens solche Zerspaltung dennoch erfährt, daß seine Wirkungsart mindestens den Schein zweier gesonderten Funktionen sehr nahe legt, ist unleugbar. Aber vielleicht gehört es gerade zum Wesen der K u n s t, die Einheit in ihr wirksames Recht treten zu lassen; gerade die Kunst gestaltet die menschliche Erscheinung so, daß die Zweiheit des physischen und des seelischen Auffassens, der Wahrnehmung und der Deutung, in die das unzulängliche Verhältnis des Betrachters zum Betrachteten oft die Betrachtung zerdehnt — daß diese verschwindet. Der Zirkel, der das Verständnis des Porträts bedrohte: daß wir die körperliche Erscheinung des Menschen aus seiner seelischen Wirklichkeit zu deuten haben, diese aber nur aus jener, die sich uns allein unmittelbar darbietet, gewinnen können, ist nun nichts als der Ausdruck dafür, daß hier eine Einheit des Seins und eine entsprechende Einheit des Wahrnehmens besteht. Ueberall, wo der Gedanke etwas in sich

Digitized by Google

Einheitliches in zwei Faktoren spaltet, stehen diese im circulus vitiosus: der eine zeigt sich auf den andern gegründet und der andere auf den einen; aber in diesem Falle ist der Zirkel die in der Sache selbst begründete, legitime Form, in der sich die Einheit der Zweiheit kundgibt.

Ist dies Motiv nun bis zu dem spezifischen Rembrandtschen Problem, zu der Sichtbarmachung des Vergangenen in dem Gegenwartsbilde des Menschen zu erstrecken? Wir sehen: nach den Kantischen Voraussetzungen kommt die einfachste räumliche Gegenstands-Anschauung schon durch Zusammenwirken der sinnlichen und der intellektuellen Funktion zustande, obgleich für die unmittelbare Bewußtseinsrealität der Gegenstand ganz sinnlich-einheitlich gegeben ist. Die späteren Untersuchungen haben dies mehr ins Empirische erweitert, indem sie die ergänzende Verwebung des bloß Erschlossenen, nicht Wahrgenommenen und selbst nicht Wahrnehmbaren in das scheinbar rein sinnliche Bild der Dinge zeigten. Es wurde der gleiche Aspekt nur gleichsam von der andern Seite genommen, wenn ich nun umgekehrt vermutete, daß die Doppelfunktion physischer Anschauung und seelischer Deutung gegenüber dem Menschen in Wirklichkeit und Kunst nur eine einzige ist: indem man das sinnliche Sehen vergeistigt, darf man das geistige Sehen versinnlichen; nur wegen gradueller Unterschiede und akzidenteller Verschiebungen erscheint es als paradox, daß wir die seelische Bedeutung einer Leiblichkeit in demselben Akt »sehen«, wie diese letztere. Dies aber selbst zugegeben, muß es noch viel paradoxer sein, wenn jetzt nicht nur das aktuelle seelische Sein, sondern die Vergangenheit, die sich zu diesem und seinem leiblichen Phänomen hinentwickelt hat, mit dem momentanen Anblick dieser Körperlichkeit gegeben sein soll. Dennoch, der berührte Zirkel: daß wir die »Gegenwart« der Erscheinung aus ihrer Vergangenheit verstehen, diese Vergangenheit aber doch nur jener allein dargebotenen Gegenwart entnehmen können, scheint mir nur unter dieser Bedingung lösbar, ja verständlich. Was überwunden werden muß, ist die nächstliegende platte Vorstellung: es sei ein Sinnlich-Gegenwärtiges gegeben, aus dem durch ein intellektuelles Verfahren die seelische Vergangenheit rekonstruiert, bzw. in das diese hineinprojiziert wird. Tatsächlich hat die Kunst spezifische (in Rembrandts Altersporträts nur besonders offenbar werdende) Mittel zur Verfügung, sich von dieser rationalistischen Notwendigkeit zu befreien. Freilich darf es nicht so gedacht werden — wozu vielleicht ein früherer vorläufiger Ausdruck verführen könnte —, als ob eine fixierte Ordnung einzelner

Digitized by Google

Szenen oder Akte des Lebens, jeder für sich begrenzt und von andern durch einen jetzt als leer geltenden Zeitraum getrennt, von seinem jetzigen Phänomen her sichtbar würde. Sondern die ganze kontinuierliche Strömung des Lebens wird es, weil sie sich in dieses absatzlos ergießt. Vielleicht ist überhaupt dem Menschengebilde gegenüber die mathematisierende Vorstellung, daß wir jeweils einen im zeitlichen und physikalischen Sinne absolut aktuellen Zustand seiner erblicken, nicht zutreffend. Daß er in der Objektivität wissenschaftlicher Abstraktion nur punktuelle Gegenwart ist, mag sein und bleibe dahingestellt; als wirkliches Anschauungserlebnis ist uns das Phänomen eines Menschen ein den Moment irgendwie übergreifendes Ganzes, etwas jenseits des Gegensatzes von Gegenwart und Vergangenheit (vielleicht sogar von Zukunft) Stehendes. Diese spezifische Lebenscharakteristik bringen die späteren Porträts Rembrandts zu reinster Betonung. Es ist ganz gleichgültig, daß wir physikalisch ein in einmaliger Qualität gegebenes, unveränderliches Farbengebilde vor uns haben; die Frage ist ausschließlich, was es für uns, in uns, als unsre aktive Schauung bedeutet. Und wie für diese schon die Gespaltenheit zwischen der Körperlichkeit, als dem sinnlich Wahrgenommenen, und der Seele, als dem intellektuell Dazukonstruierten, fortfiel, so nun weiterhin die entsprechende zwischen Gegenwart und Vergangenheit. Die Rembrandtsche Menschendarstellung läßt uns jeweils eine Totalität des Lebens erschauen, trotzdem diese begrifflich und als erlebte Realität in das Nacheinander von Vergangenheit und Gegenwart geformt ist. Wir sehen eben den ganzen Menschen und nicht einen Augenblick seiner, von dem wir dann erst auf frühere Augenblicke schlössen, denn das Leben ist unmittelbar gar nichts anderes, als die Gegenwartwerdende Vergangenheit, und wo wir das Leben wirklich sehen, ist es ganz unsinnig, zu behaupten, daß man nur den starren Punkt der Gegenwart sehe. Ob wir dieses Sehen des totalen Lebens erst allmählich erwerben, ob ihm gewisse Erfahrungen und Schlüsse psychologisch vorangegangen sind, ob es etwa immer unvollkommen, bloß annähernd bleibt, das ist prinzipiell ganz gleichgültig. Es war die entsprechende Wendung des Denkens, mit der Kant die scheinbare Notwendigkeit abwies, auf den Gegenstand der äußeren Wahrnehmung erst zu schließen. Da uns nur unsere Vorstellungen, also rein innerhalb unser selbst ablaufende Geschehnisse, gegeben sind, so schien es, als könnten wir auf die Außenwelt, die uns nie unmittelbar zugängig ist, eben nur schließen: von der Wirkung in uns auf die Ursache außer uns. Demgegenüber zeigte Kant,

Digitized by Google

daß auch die Außenwelt ausschließlich als unsere Vorstellung für uns bestände, daß deshalb zwischen ihr und der angeblich an sich selbst sicheren Innenwelt insoweit gar kein prinzipieller Unterschied herrschte, und jene mit ihrem Vorgestelltwerden ebenso sicher und ohne daß es eines Schlusses bedurfte, gegeben sei. Ich glaube nun zunächst, daß es sich mit der Erkenntnis von Körper und Seele des andern Menschen, die den gleichen, nur umgekehrt laufenden Schluß zu erfordern scheint, analog verhält. Hier ist uns angeblich gerade die Anschauung des Körpers unmittelbar gegeben, und auf die mit ihm verbundene Seele müßten wir erst »schließen«. Vielleicht aber entstammt diese Scheidung nicht weniger als die von Kant kritisierte, einem rationalistischen Vorurteil und wir nehmen den Menschen unmittelbar als eine Einheit wahr, in der Körper und Seele erkenntnistheoretisch äquivalent sind — mag auch empirisch die Erkenntnis der letzteren unsicherer, zweideutiger, lückenhafter sein. Und nicht anders mit dem entsprechenden Schluß: wenn nun auch schon die körperlich-seelische Existenz eines Menschen uns in einem prinzipiell unteilbaren Akt gegeben sei, so könne dieser jedenfalls nur die Gegenwärtigkeit eines Momentes enthalten, während das Vergangene, als nicht mehr vorhanden, uns nur durch einen, auf das Gegenwärtige aufgebauten Schluß — von der Wirkung auf die Ursache — zugängig wäre. Allein vielleicht verhält sich doch in dieser Hinsicht die Vergangenheit nicht anders zur Gegenwart, als die von uns vorgestellte Seele des Andern zu seinem Körper, oder als in dem Kantischen Fall die äußere Existenz der Dinge zu der Innerlichkeit des Vorstellens. Die »Gegenwart« eines Lebens ist überhaupt mit der Isoliertheit und Präzision ihres mathematischen Begriffes garnicht festzustellen. Wo wir Leben wahrnehmen und nicht einen erstarrten Querschnitt, der nur einen I n h a l t, aber nicht die Funktion des Lebens als solchen bietet, nehmen wir stets ein W e r d e n wahr (sonst könnte es nicht Leben sein), nur wo die eigentümliche Fähigkeit in Funktion tritt: das Jetzt in der Kontinuität eines zu ihm sich streckenden Ablaufs anzuschauen, haben wir wirklich Leben g e s e h e n. Wie w e i t freilich wir in diese Reihe hineinschauen, ein w i e g r o ß e s Stück von dem, was wir Vergangenheit nennen, als Einheit überblickt wird, ist ganz problematisch und wechselnd. Es ist die Kunst Rembrandts, solches Nacheinander, das, diese Form bewahrend, dennoch in uns e i n e Schauung ist, in eine garnicht bestimmbare Weite verlaufen, oder genauer: aus ihr herkommen zu lassen. Nur darf man der Verleitung des Nacheinander-Begriffs nicht nachgeben: als ob ein-

Digitized by Google

zelne, inhaltlich bestimmte Stationen gleichsam hintereinander aufgebaut wären. Denn damit wäre ja die Zeitlichkeit nur eine äußerliche Anordnungsform festumschriebener Sachgehalte des Lebens, während es sich hier gerade um eine Werdensströmung handelt, in der die für sich seiende, bloß inhaltliche Bedeutung der einzelnen Momente (die für andere Kategorisierung unbestritten ist) schlechthin aufgelöst ist, darum handelt, daß jedes Gebilde als ein in der flutenden Rhythmik von Leben, Schicksal, Entwicklung, gewordenes oder werdendes erschaut wird: es ist sozusagen nicht diese jetzt erreichte Form, die Rembrandt vorträgt, sondern das gerade bis zu diesem Augenblick gelebte, von ihm her gesehene Gesamtleben. Wie die Scheidung zwischen dem seelisch-subjektiven Vorstellen und dem ihm äußerlich entsprechenden Objekt erst eine nachträgliche Abstraktion ist, während ursprünglich das einheitliche, inhaltbestimmte, noch nicht in Subjektivität und Objektivität differenzierte Bild vorhanden ist — ähnlich ist, wo wir Leben wahrnehmen, die absolute Scheidung eines hart isolierten Jetzt gegen ein ausgedehntes Vergangenes Sache einer intellektuellen Reflexion; in Wirklichkeit nehmen wir zunächst und unmittelbar eine zeitlich erstreckte, garnicht in Momente auseinanderfallende Einheit wahr. Und wie diese Schauung hinsichtlich ihres Objekts weder sein punktuelles Jetzt noch seine ausgedehnte Vergangenheit, sondern die fließende Einheit beider ist, so ist sie in Hinsicht des Subjekts weder isolierte Sinnlichkeit noch isolierte Verstandeskonstruktion, sondern eine ganz einheitliche Funktion, die erst von andern Gesichtspunkten her in jene beiden differenziert wird.

Damit ist erst das Bewegungsproblem, von dem ich ausging, in die richtige Reihe gestellt. Es besteht zunächst jeder »dargestellten Bewegung« gegenüber die Frage, wieso der eine, starre, zeitlich unausgedehnte Moment, den das Bild bietet, eine zeitlich erstreckte Bewegung anschaulich machen kann. Dem geringen Künstler gelingt dies auch nicht, sondern die Figur erscheint in ihrer Attitüde wie festgefroren, und dasselbe ist auch bei der Momentaufnahme der Fall. Denn wo wirklich, von außen her, das absolut momentane Phänomen reproduziert ist, da gilt der Zenonische Beweis für die Unmöglichkeit des fliegenden Pfeiles: da der Pfeil in jedem gegebenen Augenblick in irgend einem Ort ist, so ruht er, wie kurze Zeit auch immer, in diesem; da er also in jedem Augenblick ruht, so ruht er immer und kann sich also überhaupt nicht bewegen. Der Trugschluß liegt hier darin, daß der Pfeil überhaupt an irgend einer Stelle ruhen solle. Er tut das nur in der künstlichen und mechanischen

Digitized by Google

Abstraktion des schlechten Künstlers und des Momentphotographen, in Wirklichkeit aber geht er durch jede Stelle hindurch und hält sich keine noch so kurze Zeit in ihr auf, d. h. die Bewegung ist eine besondere Art des Verhaltens, die nicht aus einzelnen Aufenthaltsmomenten zusammenzusetzen ist. Die wirkliche Bewegung eines Körpers zeigt ihn uns nicht in einzelnen Lagen, sondern in stetigem Hindurchgehen durch räumliche Bestimmtheiten, die, wenn er sich eben n i c h t bewegte, jeweils »Lagen« wären. Es ist also eine prinzipiell andere Art des Schauens, als sie von dem sozusagen mechanistisch-atomistischen Standpunkt, für den es nur Momente und Gegenwärtigkeiten »gibt«, begriffen werden kann. Zu eben diesem Schauen veranlaßt uns die Bewegtheitsattitüde des vollkommenen Kunstwerkes. Freilich kann auch diese nach jener äußerlichen Betrachtungsweise keine Bewegung zeigen, sondern nur einen starren Moment; allein der unleugbare Eindrucksunterschied gegen die entsprechende Attitüde im schlechten Kunstwerk beweist, daß hier doch noch etwas anderes und mehr vorliegen muß. Nur glaube man nicht, daß es sich um Phantasievorstellungen bestimmter vorhergehender und bestimmter nachfolgender Attitüden handle; dieser Glaube hätte wiederum die mechanistisch singularisierende Voraussetzung und die Lebensbewegung wäre wiederum in einzelne, innerlichst unverbundene Inhaltsphänomene zerteilt. Vielmehr, in einer Art, die sich von der Wahrnehmung einer realen Bewegung wohl nur nach Intensität und Komprimiertheit unterscheidet, ist die malerische Geste unmittelbar mit Bewegtheit geladen, es ist ihr, so paradox es klingt, immanent und nicht erst durch ein Vorher und Nachher ihr oktroyiert, daß sie eine Bewegungsgeste ist: Bewegtheit ist eine Qualität gewisser Anschauungen, gleichviel, ob ihr psychologisch funktioneller Träger, das Anschauen als solches, als etwas schlechthin Momentanes, zeitlich Unausgedehntes angesehen werden kann. Wenn uns, die wir, sozusagen nach dem logischen Begriff des Sinnenwesens, an den Augenblickseindruck gefesselt sind, dennoch die Bewegung eines Körpers in sinnlicher Empirie zugängig ist, so bringt der Künstler diese Funktion zu ihrem Höhepunkt und reiner Selbständigkeit, indem er sie an ein objektiv unbewegtes, starr einmaliges Bild zu knüpfen weiß. Diese zeitlos eindrucksmäßige Bestimmtheit des malerischen Phänomens ist freilich nur mit Zeitbegriffen zu bezeichnen: wir empfinden den Augenblick der Bewegung als den Erfolg der Vergangenheit und die Potentialität des Zukünftigen. Denn jede Bewegung, insbesondere jede Ausdrucksbewegung, ist doch das allmähliche Sich-Entladen einer gespannten

Digitized by Google

Energie; eine gleichsam an einem inneren Punkt gesammelte Kraft setzt sich in die Bewegung um, so daß jeder wahrgenommene Augenblick dieser von der vorhergehenden Entfaltung bestimmt ist und die nachfolgende bestimmt. Je reiner und stärker die Bewegung erfaßt ist, desto weniger bedarf es für den Beschauer der intellektuellen und phantasiemäßigen Assoziationen, sondern diese Bestimmtheit liegt unmittelbar innerhalb der Anschauung, nicht außerhalb ihrer. Ich untersuche hier nicht, in welcher eigentümlichen Umsetzung und Ideellität der Künstler diesen seelischen Impuls, in dem die Körperbewegung noch gesammelt ist und der sie aus sich entfaltet, innerlich nachbildet. Bei Rembrandt jedenfalls muß dies mit einer unerhörten Stärke und Richtungssicherheit geschehen sein; so daß der Augenblick, in dem die Geste (und als Summe der Gesten, die »Haltung«) des Menschen gefaßt ist, wirklich die ganze Bewegung ist. Er macht anschaulich, daß diese nicht aus Stücken zusammengesetzt, sondern ihrem inneren, impulsiven Sinne nach eine Einheit ist, so daß, wenn man einen einzelnen Moment ihrer erfaßt, dieser ihre Ganzheit darstellt: ihr schon Vergangenes als seine Ursache und Zuleitung, ihr Künftiges als seine Wirkung und noch gespannte Energie. Ich sagte früher, daß ein Leben in jedem seiner Augenblicke dies ganze Leben ist: weil Leben nichts anderes als die kontinuierliche Entwicklung durch inhaltliche Entgegengesetztheiten hindurch ist, weil es nicht aus Stücken zusammengesetzt ist und seine Totalität deshalb nicht außerhalb des einzelnen Momentes besteht. Dies ist nun auch als das Wesen der einzelnen Bewegung aufgezeigt und macht erst deutlich, wieso jene Minima von Strichen, mit denen manche von Rembrandts Zeichnungen und Radierungen eine Bewegtheit andeuten, deren Ausdruckssinn vollgültig darstellen. Ist die Bewegung wirklich in ihrer ganzen Kraft, Richtung, undurchkreuzten Einheit innerlich erfaßt und künstlerisch durchlebt, so ist der geringste Teil ihrer Erscheinung eben schon die ganze, denn jeder Punkt enthält ihr bereits Abgelaufenes, weil es ihn bestimmte, und ihr noch Bevorstehendes, weil er es bestimmt — und diese beiden zeitlichen Determinationen sind in der einen, einmaligen Sichtbarkeit dieses Striches gesammelt, oder vielmehr: sie sind dieser Strich.

Aus eben dem Wesen des Lebens heraus, um dessentwillen der fest dastehende Strich als Bewegung anschaulich wird, ist in der fixierten Physiognomie der vollkommensten Rembrandtschen Porträts die Geschichte der Persönlichkeit sichtbar, sozusagen in einem Akt, als qualitative Bestimmtheit dieses einen Anblicks. Ich deutete vorhin den Unterschied gegen das Renaissanceporträt so, daß in

Digitized by Google

ihm das Sein des Menschen, von Rembrandt aber sein Gewordensein gesucht wird; dort die Form, zu der es das Leben jeweils abschließend gebracht hat und die deshalb in zeitloser Selbstgenugsamkeit geschaut werden kann, hier das Leben selbst, vom Künstler in dem Augenblick gefaßt, in dem er seine Strömung, die Vergangenheit stetig in Gegenwart umsetzend, zu unmittelbarer Anschauung bringt; wodurch leicht klar wird, daß die Renaissancekunst, obgleich dem Leben gegenüber eine hohe Abstraktion, doch viel reiner optisch-sinnlich aufzunehmen ist, während die Rembrandtsche mehr den ganzen Menschen als Beschauer, das ganze Leben in seiner Funktion als wahrnehmendes voraussetzt. Jene vitale Analogie nun der einzelnen Bewegung mit der Porträtphysiognomie legt auch für die Genesis der letzteren einen analogen Ausdruck nahe. Das Entscheidende war dort, daß nicht das äußere Phänomen eines Bewegungsmomentes, sondern die innere, gesammelte Dynamik der Ausgangspunkt ist, daß die Darstellung sich, der realen Bewegung entsprechend, aber in künstlerisch-ideeller Umsetzung, aus dem seelischen Impuls entfaltet, der in unenträtselter Weise die Energie und Richtung der Körperaktion potentiell zu enthalten und aus sich zu entlassen scheint. So nun scheint — zugegeben, daß aller Ausdruck hier nur symbolisch ist — in jedem der großen Rembrandt-Porträts jeweilig ein Leben, mit dem die gesammelte Potentialität seiner Quelle sich in ein Werden verwirklicht, zu der sichtbaren Erscheinung hingeführt zu haben. Diese ist von i n n e n her entwickelt.

Die Differenz streckt sich über die Einzelgestalt in die Struktur der Bilder als ganzer überhaupt hinein. Die Einheit des wohlkomponierten Renaissancebildes liegt außerhalb des Bildinhaltes selbst, sie ist als abstrakte Form zu denken: Pyramide, Gruppensymmetrie, Kontrapost an und mit den Einzelfiguren — deren an und für sich selbständige Bedeutung auch mit anderem Inhalt erfüllt werden könnte. Abgesehen aber von dieser, in einem ideellen Außerhalb gelegenen Form hat das Bild oft eine sehr geringe Einheit, sondern besteht in einem Nebeneinander von Teilen, die dadurch, daß sie alle gleichmäßig ausgeführt sind, ganz des organischen Verhältnisses entbehren. Denn sie weisen nicht zu gegenseitiger Ergänzung aufeinander hin, es bedarf nicht des einen, um den andern zu verstehen, sie ordnen sich nicht nach Haupt- und Nebensachen, bilden nicht die Stufenfolge von Deutlichkeiten, durch die sie, außer der Beziehung von Vorder- und Hintergrund im räumlichen Sinne, auch noch eine solche im qualitativen Sinne erhielten. Die mechanisch gleichmäßige Deutlichkeit jedes Teiles der Bildfläche ist gerade

Digitized by Google

das Gegenteil des wirklichen Seherlebnisses, sie entspricht durchaus jenem Prävaliren einer allgemeinen, gegen die Individualität des Bildinhaltes gleichgültigen Formeinheit und hält das Gefühl eines einheitlichen L e b e n s mit seinen notwendigen Abstufungen dem Bilde fern. Bei Rembrandt dagegen liegt die Bildeinheit ganz unmittelbar in dem singulären und singulär gestalteten Bildinhalt, nicht in einem davon abtrennbaren und noch in solcher Abtrennung sinnvollen Schema. Jedes Bild hat nur s e i n e Form, in die kein anderer Inhalt eingesetzt werden könnte. Das Bild als ganzes ist Individualität, d. h. Formung eines Stoffes, der gerade nur in dieser Form existieren kann. Das Wesen der Individualität ist, daß die Form nicht von ihrem Inhalte abstrahiert werden und dann noch einen Sinn behalten könnte. Wir werden freilich nachher sehen, daß das Prinzip des Lebens und das der Form gemäß einer tieferen Bedeutung in einer gewissen gegenseitigen Ausschließung stehen. In der jetzt fraglichen aber kann man sagen, daß das menschliche Individuum, wirklich als reine Individualität gefaßt, die unwiederholbare Form ist und insofern allerdings jenem Begriff der Form widerspreche, durch den sie ein Allgemeines, unendlich oft und an beliebigem Stoff Wiederholbares bedeutet. Man hat Rembrandt »Mangel an Form« vorgeworfen, weil man ganz unbefangen Form = allgemeiner Form gesetzt hat, der gleiche Irrtum, wie wenn man im moralischen Gesetz mit allgemeinem Gesetz identifiziert, nicht bedenkend, daß einer individuellen Wirklichkeit vielleicht auch ein individuelles Gesetz entsprechen mag, ein Ideal, das eben nur für diese Existenz in ihrer Ganzheit und Besonderheit gilt. Die Form, wie Rembrandt sie herausarbeitet, entspricht gerade nur dem Leben dieses Individuums, sie lebt und stirbt mit ihm, in einer Solidarität, die ihr keine darüber hinausreichende, allgemeine, andere Spezialisierungen vertragende Gültigkeit gestattet.

Darum hat die Form hier einen anderen Sinn oder eine andere Art »Notwendigkeit«, als in der klassischen Kunst. Für diese bedeutet sie, daß die Elemente der Erscheinung sich mit einer unter ihnen geltenden Logik gegenseitig bedingen, daß die Geformtheit des einen die des andern unmittelbar fordert. Bei Rembrandt besagt sie, daß ein von einem Quellpunkt her strömendes Leben gerade diese Form als sein Ergebnis oder als den klarsten Anschauungsmoment seiner, in der Form des Werdens seienden Ganzheit hervorgetrieben hat. Es ist, als ob — in der symbolischen Repräsentation, in der der Künstler sein Objekt in sich nachrealisiert — Rembrandt den Gesamtlebensimpuls einer Persönlichkeit wie in einem Punkt gesammelt

Digitized by Google

empfände und ihn, durch alle seine Szenen und Schicksale hin, bis zu seiner gegebenen Erscheinung entwickelte; so daß, ganz entsprechend den einzelnen Bewegungen, dieser scheinbar einzelne Augenblick als ein von einem weiten Anfang her gewordener und der sein Werden in sich gesammelt hat, vor uns steht. Was wir gerade nur als Prinzip aussprechen, aber in der undurchsichtig verworrenen Erfahrungswirklichkeit nur sehr unvollkommen und zufällig erschauen können: daß jeder Augenblick des Lebens das ganze Leben ist — oder genauer: das Leben ganz ist —, das offenbart hier der künstlerische Ausdruck in Reinheit und Unzweideutigkeit. Wenn jedes Rembrandtsche Gesicht den Bestimmungsgrund seiner aktuellen Form in seiner ganzen Geschichte hat, so sind deren einzelne Inhalte aus ihm nicht ablesbar; sondern nur dies kommt zu anschaulicher Ueberzeugung, daß von dem Beginn und der Potentialität dieses Daseins her ein Strom des Werdens bis zu dieser Aktualität geführt und sie bestimmt hat; wie sie da ist, ist sie eine durch die innerliche Dynamik und Logik des Lebens gewordene. Durch solchen Ausschluß aller Andeutungen einzelner Inhalte und durch das Fühlbarmachen des Lebens p r o z e s s e s, der nach seiner formalen Kraft und Rhythmik, Tempo und Stimmung diese bestimmte Form hervortreiben mußte, fällt alles Hineinziehen von außerkünstlerischen Daten weg: die Geschichte des Menschen, wie sie hier offenbar wird, liegt ganz und gar innerhalb der künstlerischen Erscheinung selbst, daß die Ganzheit des Lebens in ihr liegt, ist sozusagen die Art, auf die sie ist.

Hier ist nun noch einmal der Gegensatz zwischen dem Renaissanceporträt und dem Rembrandtschen von den letzten Kategorien der Weltauffassung her zu formulieren. Die beiden Begriffe, zwischen deren Deutung und Wertung das Dasein sich auf Schritt und Tritt zu entscheiden hat, sind: das Leben und die Form. Das Leben, seinem Prinzip nach, ist dem Prinzip der Form ganz heterogen. Sagt man selbst, es bestände in einem fortwährenden Wandel, Zerbrechen und Neuschaffen von Formen, so ist auch dies schon leicht mißverständlich. Denn es scheint vorauszusetzen, daß irgendwie, ideell oder real, feste Formen bestehen, deren jeder nur, indem das Leben sie zeugt oder offenbart, ein äußerst kurzer zeitlicher Bestand gegönnt ist. Dann aber würde das, was wir eigentlich Leben nennen, ja nur in der Bewegtheit bestehen, die sich zwischen die eine und die nächste Form schiebt, würde nur während des Intervalls, das jene in diese überführt, existieren; denn die Formen selbst können sich, als irgendwie stabile, innerhalb des Lebens, das absolut kontinuierliche Bewegung ist, nicht unterbringen. Macht man mit diesem letzteren

Digitized by Google

Begriff Ernst, so kann es zu der Gefestetheit, ohne die der Begriff der Form nicht denkbar ist, prinzipiell nicht kommen. Nennt man das, was die innere rastlose Dynamik des Lebendigen äußerlich erzeugt, seine Form, so bringt man damit einen Begriff heran, der einer andern Ordnung zugehört. Denn Form bedeutet, daß das Phänomen, das der Lebensprozeß von innen her an die Oberfläche oder als seine Oberfläche hervortreibt, von dem Prozeß selbst abgelöst wird; es gewinnt die Festigkeit einer ideellen Existenz, indem seine Elemente von einer neuen Gesetzlichkeit des Anschaulichen (wenn auch des vom Leben gespeisten Anschaulichen) aus vereinheitlicht, als voneinander abhängig erkannt werden. Durch ihr verschiedenes Verhältnis zur Zeit und zur Kraft sind Form und Leben absolut getrennt. Die Form ist zeitlos, weil sie nur in der gegenseitigen Bewegung und Relation von Anschauungsinhalten besteht, und sie ist kraftlos, weil sie als Form gar keine Wirkung üben k a n n; nur innerhalb des darunter weiterströmenden Lebens und seines Kausalprozesses setzt sich auch dieses Stadium in weitere Bewirktheiten fort, aber es ist mit dem Oberflächenphänomen, das man ihm an dieser Stelle entnommen hat, gewissermaßen in einer Sackgasse angekommen, oder auch, seine Strömung hat die jeweilige Form an das Ufer geworfen, zu schlechthin entwicklungsloser, ein für allemal seiender Phänomenalität; die Strömung selbst entwickelte sich in kontinuierlichen Kraftwirkungen weiter, gleichsam ohne sich um das Bild zu kümmern, das sie irgendwo dem von außen her aufnehmenden Blick bietet. Dem nun entspricht, wenngleich natürlich in zahllosen Abstufungen, der prinzipielle Unterschied der beiden Möglichkeiten des Porträts. Das Problem des klassischen Porträts ist die Form. Das heißt, nachdem das Leben es einmal zu einem bestimmten Phänomen gebracht hat, gewinnt dieses für den Künstler eine ideelle Eigenexistenz, die er nach Normen der linearen, koloristischen, räumlichen Deutlichkeit, Schönheit und Charakteristik vorträgt. Er abstrahiert das Phänomen aus dem Lebensprozeß, der es erzeugte, und damit werden nur die seiner Gestaltung immanenten Gesetzlichkeiten für sie gültig — ungefähr wie die abstrakten Begriffe logische Beziehungen untereinander aufweisen, die ganz von denjenigen unterschieden sind, durch die die ihnen zugrunde liegenden Einzelwesen real verknüpft sind. Auf die »Beseeltheit« des Porträts ist damit natürlich nicht verzichtet, denn der seelische Ausdruck, in dem Sinne, in dem ich ihn früher in Hinsicht des Renaissanceporträts besprach, ist eine unmittelbare Qualität des leiblichen Phänomens selbst; auch das seelische Wesen ist innerhalb dieses Stiles nicht

Digitized by Google

ein Lebensprozeß in zeitlicher Entwicklung, sondern ein resultathaftes So-Sein, ein zeitloses, durch die Dimension des Körperphänomens miterstrecktes Definitivum. — Die Form dagegen, die das Rembrandt-Porträt darbietet, erscheint nicht von dem Prinzip der Form selbst, nicht von den ideellen Beziehungsnormen bestimmt, die die Teile des Phänomens sich untereinander begrenzen und balancieren lassen, sondern das von innen treibende Leben, das jener Stil hinter dem Phänomen verschwinden läßt, ist hier in dem Augenblick erlauscht, in dem es in seine Oberfläche hineinwächst, diese trägt sich nicht, gleichsam freischwebend, durch die Gesetze ihrer zeitlosen Anschaulichkeit, sondern durch die Dynamik von Werden und Schicksal, deren vergangenheitsgetragene Gegenwart eben dieses Phänomen bedeutet. In der Klassik scheint das Leben nur den Zweck zu haben, daß es die Form hervorbringe, dann aber von ihr zurückzutreten und sie ihrem selbstseligen Spiel zu überlassen; bei Rembrandt umgekehrt ist die Form nur der jeweilige Moment des Lebens, in diesem liegt der nie zurücktretende Einheitspunkt ihrer Bestimmung, sie ist nur die — recht verstanden — zufällige Art, in der sein Wesen, d. h. sein Werden, sich nach außen kehrt.

Dies macht klar, wieso die Porträtgestalten der Renaissance immer als irgendwie typisch wirken, während die Rembrandtschen den Eindruck individueller Einzigkeit machen. Die Normen, nach denen Erscheinungselemente rein als solche zu einem Optimum künstlerischer Anschaulichkeit geformt werden, sind unvermeidlich allgemeiner Art, sie sind gewissermaßen den Naturgesetzen analog, die sehr mannigfaltig individualisierten Erscheinungen dennoch ein gleichmäßiges Verhalten bestimmen, weil diese, mit all ihren Verschiedenheiten, dem Gesetz dieselbe Bedingung der Anwendbarkeit bieten. Die Elemente werden so gestaltet, als ob sie in einem als einheitlich vorgestellten Beschauer den in Hinsicht der Charakteristik, Schönheit, Deutlichkeit günstigsten Eindruck hervorrufen sollten. Dieses Als-ob gilt für den vorliegenden Sachbestand und ist unabhängig davon, ob der Künstler es als Motiv im Bewußtsein hatte oder nicht. Es scheint mir mit dem allgemeinen Zuge der Mittelmeervölker zusammenzuhängen: ihr Verhalten auf die Gegenwart eines Zuschauers einzurichten. Noch heute ist es ein sehr charakteristischer Unterschied, wenn man in Deutschland und wenn man in Italien etwa einen Arbeiter, der allein über Feld geht und sich unbeobachtet glaubt, singen hört. Der Deutsche singt nicht nur »für sich«, sondern wie aus einer inneren Stimmung heraus, einer fröhlichen oder

Digitized by Google

sentimentalen oder schlechthin nur bewegten, die sich bloß verlautbaren will, so daß es ihm — etwas kraß ausgedrückt — gar nicht so sehr darauf ankommt, wie es klingt. Der Italiener dagegen singt auch in solchen Augenblicken wie für ein Publikum und als ob er auf dem Podium stünde. Auch für die griechische Kunst scheint mir dies gegenüber dem germanischen Prinzip (so selten dies außerhalb Rembrandts g a n z rein zum Ausdruck kommt) bedeutsam zu sein. Der Mensch der griechischen Statue hat den Stolz seiner Schönheit und das Bewußtsein, diese Schönheit dem Beschauer gegenüber zu repräsentieren. Sobald die Oberflächenerscheinung, mit der als seinem Resultat das Leben sich nach außen hinbietet, das exklusive Material der künstlerischen Formung wird, ist die Interessenrichtung auf den Beschauer hin entschieden. Dieser ideelle Zuschauer ist ein ausschlaggebendes Moment des ganzen klassischen Stiles, ja es bestimmt ihn im eminenten Sinne gerade als S t i l. Denn Stil bedeutet doch immer eine a l l g e m e i n e Formgebung, die an einer beliebigen Zahl mannigfaltigster Erscheinungen gleichmäßig wirksam wird, eine Einheit des Lebensgefühles, das allen diesen Mannigfaltigkeiten entquillt, sobald sie jener Formgebung unterstehn. Indem nun die klassische Kunst die Erscheinungen unter der primären Kategorie des Betrachtetwerdens gestaltet, gewinnt sie an dem ideellen Zuschauer einen terminus ad quem, dessen Ueberindividualität und Typik die verschiedensten Erscheinungen in die Gleichheit e i n e s Formprinzips münden läßt. Darum erscheint, noch abgesehen von dem Wie des Stiles, die klassische Kunst der germanischen gegenüber als »stilisiert« schlechthin. Vermittels dieser Zusammenhänge entwickelt sich aus dem klassischen Prinzip der reinen Form, d. h. der immanenten Gesetzlichkeit der Oberflächenelemente, des Lebensstadiums, das das Werden hinter sich abgeschnitten hat — aus ihm entwickelt sich der Charakter der Typik, des Generellen, der das Renaissanceporträt (von einer nachher zu behandelnden Einschränkung abgesehen) bezeichnet. Es ist noch hinzuzunehmen, daß die Form als solche überhaupt überindividuellen Wesens ist; wie der Allgemeinbegriff zu dem ihm unterstehenden Einzelnen, verhält sie sich zu der Vielheit der materialen Existenzen, die mit all ihrer Verschiedenheit in sie eingehen und deren Gleichheit sie bildet: wo immer das Prinzip der Form führt, geht der Weg jenseits des Individuellen.

Aber umgekehrt geht er auf die Individualität zu, wo das Prinzip des Lebens die Führung hat. Während die Form als solche der Abstraktion und damit der Verallgemeinerung verhaftet ist, ist das

Digitized by Google

Leben an individuelle Gestaltung gebunden. Natürlich kann man auch einen Allgemeinbegriff des Lebens oder des Lebendigen bilden, aber in ganz anderem Sinn und Maß hat das Individuum sein Leben für sich, als es seine Form für sich hat. Die Form ist nicht an die Wirklichkeit angenietet, sie hat eine ideelle Gültigkeit, die von beliebig vielen Wirklichkeiten aufgenommen werden kann; das Leben aber ist schlechthin nur wirklich und hat deshalb in jeder seiner Reihen diejenige Einzigkeit, die jedes Stück Wirklichkeit als Wirklichkeit besitzt. Es ist ganz unsinnig, daß dieselbe Existenz zweimal sein sollte, während dieselbe Form an zwei oder wieviel Existenzen immer bestehen kann. Soll ein menschliches Phänomen aus dem Lebensprozeß heraus verstanden werden — statt aus der rationalen oder anschaulichen Logik des geschlossenen Erscheinungskomplexes selbst —, so kommt es eben aus einer absoluten Einmaligkeit und Einzigkeit der Existenz; diese Existenz mag ihre Form (oder, was in dieser Hinsicht gleichsteht, ihre Inhalte) mit Unzähligen teilen, sie mag und muß in ihre Lebensströmung unzähliges aufgenommen haben, was Andere, was die Weltinhalte ihr bieten, — dies alles eingerechnet, ist sie nun doch diese eine, von einem unvertauschbaren Punkt des Daseins zu einem andern unvertauschbaren sich streckend. Ihre Form und ihre Inhalte mögen, wie gesagt, vergleichbare sein, aber ihr Prozeß steht jenseits der Alternative von Vergleichbarkeit und Unvergleichbarkeit, er hat die Einzigkeit des reinen Werdens, das garnicht durch Qualitäten, die sind oder werden, auszudrücken ist. Daß in den Rembrandtschen Gestalten der Lebensprozeß selbst anschaulich wird, das ist der Sinn ihrer »Individualität«, nicht aber ein an einzelnen Inhalten aufweisbares qualitatives Anders- oder Besonderssein; denn dies ist eine durchaus relative und zufällige Individualität. Sähe aber eine Existenz auch in einem oder allen Stadien genau so aus wie eine andere, so wäre sie dennoch, mit all ihren Voraussetzungen, Hergeleitetheiten, Entlehnungen, als Lebensprozeß, als Werdenswirklichkeit eben diese eine einzige Strömung. Die empfundene individuelle Einzigkeit eines resultierenden So-Aussehens, eines Oberflächenphänomens eines Lebens ist nur das Synonym dafür, daß sein Werden in ihm investiert ist, daß der Lebensprozeß, als solcher ein einreihiges, unverwechselbares, schlechthin nur in sich seiendes Geschehen, das in diesem Gegebenen eigentlich Angeschaute ist.

Vielleicht hängt mit dieser Konstellation das Gefühl zusammen, das einem manchen Rembrandtschen Gestalten gegenüber kommt: als wäre das, was wir Schönheit zu nennen pflegen,

Digitized by Google

eine äußerliche Zufügung zum Wesen des Menschen — nicht aus dem innersten Quellpunkt des Wesens mit dem Leben selbst entwickelt, sondern etwas wie ein Rahmen oder eine Schematik, in die der Mensch hineingestellt ist. Gewiß gibt es andere, zu Recht bestehende Auffassungen der Schönheit, die sie gerade mit dem Wurzelpunkte des Lebens verbinden. Allein wenn man die Rembrandtschen Gestalten, die sich aus diesem Punkte, seinen Triebkräften allein folgsam entwickeln, in ihrer ungeheuren Bedeutsamkeit und Beeindruckung sieht und daß ihre Entwicklung mit alledem nicht zur Schönheit geführt hat, so erscheint die Schönheit eben doch leicht als die Form bloßer Oberfläche, als eine Zugabe, die von außen kommt und an der äußeren Schicht hängen geblieben ist. Es ist doch kein historischer Zufall, daß unser Schönheitsbegriff im großen und ganzen und beliebig viele Ausnahmen zugegeben, von dem klassischen Formideal ressortiert, von jener Klassik, deren Sinn nicht auf die schöpferische Strömung des Lebens, sondern auf die formalen Verhältnisse seiner nach außen abgelagerten Erscheinung geht. Wenn Rembrandts Menschen, an diesem Ideal gemessen, so vielfach »häßlich« sind, so hat dies den tieferen Grund, daß die ganze Schicht, als deren ideale Norm unser konventioneller Schönheitsbegriff entstanden ist, überhaupt nicht der Ort seiner bildnerischen Intention ist. Und für den weiteren Zusammenhang, den diese Relation mit der andern: zwischen Typik und Individualistik besitzt, ist in dem gleichen Sinne die frühere Unterscheidung der ästhetischen Elemente wertvoll: zwischen Schönheit und Charakterisiertheit. Als das »Charakteristische« gilt immer das Individuelle; und Rembrandt galt als der Maler des »Charakteristischen« und dessen G e g e n s a t z also war die »Schönheit«, deren Organ das Typische war. Wenn eben das Typische nur an dem äußeren Phänomen haftet, die darunter flutende Lebendigkeit aber immer nur eine jeweils einzige, individuelle ist, so ist damit gleichsam ein Koordinatensystem der Begriffe gezeichnet, das die Rembrandtsche Attitüde festlegt; und es macht begreiflich, daß ihm die »Schönheit« in einem Sinne, der keineswegs ein Werturteil, sondern ein Seinsurteil bedeutete, als etwas »Oberflächliches« erscheinen konnte.

Es ist also sozusagen keine bloß äußerlich festzustellende, sondern aus dem Verhältnis zu den letzten Lebenskategorien quellende Beschaffenheit des Renaissanceporträts, daß es den Eindruck des Typischen, des Rembrandtporträts, daß es den der Individualität macht. Und vielleicht läßt erst diese Deutung der Begriffe den Unterschied der Rembrandtschen Individualisierung gegen die doch immer be-

Digitized by Google

tonte und mit Recht betonte Individualisierung auch der Renaissanceporträts, insbesondere des Quattrocento, hervortreten. Auf die Kollektivitätsformen, in die das mittelalterliche Leben sich gebunden hatte, war eine Reaktion erfolgt, die insbesondere in der Porträtplastik des 15. Jahrh. ihren extremen Ausdruck fand: garnicht eigenartig, exklusiv, charakteristisch genug konnte der Mensch dargestellt werden. Allein diese Individualisierung ist eine soziologische, in dem Anderssein, dem Sich-Abheben bestehende, sie bedarf der Vergleichung und ist deshalb etwas nach außen, nach dem Phänomen hin Gekehrtes, sie hängt mit dem Ehrgeiz, dem rücksichtslosen Sich-Durchsetzen, dem Machtwillen, den guten wie den übeln Seiten der Megalomanie des Renaissancemenschen zusammen. Der Rembrandtschen Individualität, wie ich sie hier deute, ist solche Differenz gegen andere Wesen ganz irrelevant; sie besagt nur, daß die jeweils dargebotene Erscheinung durch die Gesamtströmung des bis zu ihr führenden Lebens, welches eben nur das Leben dieses einen Menschen ist und sein kann, bestimmt ist und aus ihr sozusagen anschaulich begriffen wird. Sie wird deshalb garnicht davon berührt, daß vielleicht neben ihr eine andere, genau so qualifizierte Existenz besteht, denn dem jeweiligen Leben kann sein Nur-einmal-Sein nicht genommen werden; wogegen der Renaissance-Individualismus vortrefflich gerade durch die Ueberlieferung illustriert wird, es habe zu Anfang der Epoche eine Zeitlang in Florenz keine durchgehende Mode der männlichen Kleidung gegeben, da jeder sich auf eine besondere Weise zu tragen gewünscht habe. Ueberall wo Vergleichung ist, mag sie als ihr Resultat noch so weite Differenzen zeigen — es bestehen immer gemeinsame Voraussetzungen, unter denen sie möglich ist, ein gemeinsamer Maßstab, vor allem, in unserem Falle: eine gemeinsame Idee des Menschlichen, von der sozusagen irgend ein Quantum in jeder Persönlichkeit enthalten ist, so unvergleichliche Ausgestaltung es auch in jeder erfahre, und die das Gefühl eines gleichen Stiles und allgemeiner Typen alle diese Unvergleichlichkeiten dominieren oder durchdringen läßt. Gewiß hat die Renaissance dem Platonismus, den sie aufnahm, das Element der Individualität eingefügt. Wenn wir, für Plato, den einzelnen schönen Menschen darum lieben, weil er uns an unsere präexistentiale Schauung der Idee der Schönheit erinnert, so ergreift das Motiv der vorirdischen Existenz und ihrer idealen Bedeutung nun das Individuum. Petrarca sagt über das Porträt der Madonna Laura von Simone Memmi:

Digitized by Google

Doch war mein Meister wohl im Paradiese,
Daher die edle Frau herabgestiegen,
Dort sah er sie, daß von den edlen Zügen
Sein irdisch Werk ein himmlisch Zeugnis wiese.

Und dann Michelangelo an die geliebte Frau:

Dorthin, wo unsre Seelen einst sich trafen,
Führt mich der Weg, den deine Augen weisen.

Die Idee der allgemeinen Schönheit überhaupt ist durch die »Idee« der Einzelpersönlichkeit ersetzt, es ist individualisierter Platonismus — aber immerhin Platonismus, der in der ein für allemal dargebotenen, sozusagen metaphysisch starren Form die abschließende Wesenheit erblickt. Diese zeitlose Form, so leidenschaftlich ihre Einzigkeit in einem empirisch realen Bezirk betont werden mag, k a n n es prinzipiell garnicht ablehnen, sich mehrfach zu verwirklichen, mit andern denselben Stil zu teilen, einen Typus zu bilden. Aber gegen jene soziologische Einzigkeit wie gegen diese abstrakte Allgemeinheit ist die Rembrandtsche Individualistik gleichgültig, weil die R i c h t u n g , von der her sie die Erscheinung faßt, im Prinzip eine andere ist: nicht von ihrer Form, sondern von ihrem Leben her, das sich jeweils als ein einziger, wenngleich aus unzähligen unpersönlichen Quellen genährter Strom ihr zubildet.

Daß die in diesem Sinn individualisierte und einreihige Lebensströmung den spezifischen Eindruck des Rembrandtporträts trägt, das bedeutet freilich eine gewisse Eingeschränktheit seiner Menschenauffassung, die sich etwa gegen die beiden Stiltypen: Michelangelo und Rodin, deutlich abzeichnet. Die klassische Typik ergreift bei Michelangelo in einzigartiger Weise die Ganzheit des Lebens, wobei der Lebensbegriff aber nicht als die historische Werdensreihe einer Einzelexistenz verstanden ist, sondern zu seinem Subjekt die Menschheit und zu seinem Inhalt alles das hat, was man im weitesten, inneren und äußeren Sinne Schicksal nennen kann. Die Physiognomien von Michelangelos Gestalten haben durchaus den klassisch generellen, nirgends personal zugespitzten Charakter. Die ganze Gestalt, in all ihrer formalen Geschlossenheit, Ruhe, ja Schwere, ist durchschüttert von dem Leben überhaupt, von dem Leben als Schicksal, in der ganzen rätselvollen Verflechtung, in die dieser Begriff unser Innerstes und das, was die Mächte außerhalb unser uns auferlegen, einstellt. Diese Gestalten sind nur wie die Kanäle, durch die das Verhängnis des Daseins überhaupt strömt, ihr Leben i s t das Leben der Menschheit, das zwar hier von einer sehr bestimmten

Digitized by Google

Weltanschauung und Gefühlsweise her erfaßt ist, für das aber diese einzelne Individualform nur Gefäß oder Symbol ist, ohne es in die Besonderheit gerade dieser Lebensströmung zu vereinzigen. Wie Rembrandts Gestalten jenseits von Vergleichbarkeit und Unvergleichbarkeit standen, weil sie schlechthin einzig sind, so die Michelangelos aus dem entgegengesetzten Grunde: weil sie schlechthin allgemein sind. Die Form-Allgemeinheit der Klassik hat hier ihre tiefste Begründung gefunden, ist aus einem letzten Sinn heraus gewachsen: daraus, daß jede Gestalt gleichmäßig die Offenbarung des jede Individualform übergreifenden Lebens überhaupt, Schicksals überhaupt ist. Während nun auch Rembrandts Gestalten kein besonderes, zufälliges Schicksal der Person darstellen, sondern das ganze Leben unmittelbar das Schicksal ist — so ist es eben doch i h r ganzes Leben, die völlige Individualität seines Verlaufes. Es schwebt nicht als das Menschenschicksal überhaupt über ihnen und läßt sich nur auf den einzelnen nieder, sondern es bricht aus ihnen selbst hervor; aus irgend einer tiefen Quelle, die nichts Vorangehendes und nichts Uebergreifendes kennt, strömt hier ein Werden, das die Totalität dieses Lebens ist, aber seiner Wirklichkeit und seinem Sinn nach einzig, eine individuelle causa sui. Aus diesen Konstellationen wird begreiflich, daß Michelangelos Gestalten, trotz all ihrer Gewaltigkeit und Vollendung, den Eindruck der Unfreiheit machen: Schicksal und Leben, weil es nicht ihr einzig-eigenes, sondern das der Menschheit überhaupt ist, vergewaltigt sie, sie möchten sich dagegen wehren und es abschütteln und können das nicht, weil es ja d o c h ihr eigenes, sie ganz ausmachendes Wesen ist — ein begrifflicher Widerspruch freilich, ein logisch Unvereinbares, mit dem sich aber gerade die unversöhnbare Tragik dieser Gestalten vielleicht ausdrücken läßt. Rembrandts Gestalten umgekehrt, ohne die heroische Gebärde und monumentale Mächtigkeit jener, oft genug wie gedrückt und zerdrückt von äußeren Mächten, lassen immer noch einen Freiheitspunkt fühlen, sie haben nicht gegen die unsichtbaren Gewalten anzukämpfen, die als das Schicksal des menschlichen Lebens überhaupt den Einzelnen, ihn umgreifend und doch irgendwie außerhalb seiner, mit sich reißen. An all den oft kleinbürgerlichen, schlechtrassig jüdischen, geistig unerheblichen Menschen Rembrandts ist etwas von Souveränität, die aber nicht ihrem Bewußtsein einwohnt, sondern ihrer Auffassung durch den Künstler; er hat gezeigt, wie in dem idealen Bilde jedes Menschen eine Freiheit und Selbstherrlichkeit wohnt, sobald der zum Bilde ergriffene Moment wirklich aus der Kontinuität seines Lebens aufgewachsen ist — entsprechend dem Freiheitsbe-

Digitized by Google

griff seines Zeitgenossen: zu existieren und zu handeln ex solis suae naturae legibus — ein Gewordenes, das den ganzen Lauf seines Werdens in sich gesammelt hat und gerade nur aus diesem — soviel Aeußeres und Passives ihm eingefügt sei — werden und begriffen werden konnte. Freilich muß das mit dem Verzicht auf jene Erweiterung zum Allgemein-Menschlichen bezahlt werden. Michelangelos Gestalten erlebten das, wenn auch unter besonderem Gesichtswinkel erfaßte, Schicksal der Menschheit überhaupt, die Grenzen des individuellen Daseins sind durchbrochen, und was wir sehen, ist nicht ein Strom, aus e i n e r Quelle zu e i n e r Mündung fließend, sondern eine Welle, gehoben aus einem Meer, das in ihr sein Gesamtgesetz anschaulich macht, oder genauer, wir sehen eigentlich nicht eine Welle, sondern durch sie hindurch, als wäre sie durchsichtig, das ganze Meer.

Es handelt sich nicht um das Plus und Minus, das jede Vergleichung künstlerischer Persönlichkeiten unvermeidlich, aber innerlich zufällig ergibt; sondern darum, daß das Positive jeder dieser Auffassungen der Kunst, ja des Lebens, innerlichst an die Bedingung gebunden ist, die andere auszuschließen. Ist es nun bei Michelangelo die Schwere, Spannung und Unerlöstheit des Menschenschicksals überhaupt, an der fühlbar teilhabend die Gestalt sich über die individualistische Einschränkung der Rembrandtschen Darstellung erweitert, so dehnt sich bei Rodin der Kreis, in den die Individualität sich auflöst, noch weiter. Die Intention des Gefühles liegt jetzt nicht mehr auf einem Verhängnis der Menschheit als solcher, sondern auf dem Bewegungsrhythmus des kosmischen Geschehens überhaupt. Rodins Kunst, insoweit sie originell schöpferisch ist, steht im Zeichen des modernen Heraklitismus. Für das so bezeichnete Weltbild ist alle Substantialität und Festigkeit des empirischen Anblicks in Bewegungen übergegangen, in rastlosen Umsetzungen durchströmt ein Energiequantum die materielle Welt, oder vielmehr: i s t diese Welt, keiner Gestaltung ist auch nur das geringste Maß von Dauer beschieden und alle scheinbare Einheit ihres Umrisses ist nichts als Vibration und das Wellenspiel des Kräftetausches. Rodins Gestalten sind Elemente einer so empfundenen Welt, Umrisse und Bewegungen des Leibes sind hier die Symbole von Seelen, die sich in eine Unendlichkeit von Entstehung und Vernichtung hineingerissen fühlen, in jedem Augenblick an dem Punkte stehen, wo Werden und Untergehen sich begegnen. Die Form im Sinne der Klassik ist deshalb hier ebenso aufgelöst, wie bei Rembrandt, aber das Lebendigwerden, Prozeßwerden der Gestaltung vollzieht bei Rodin nicht zugleich die Festigung zu dem ganz neuen Sinn und der Einreihigkeit der Indivi-

Digitized by Google

dualität. Die Oszillierungen und Wirbel des kosmischen Geschehens vielmehr lassen es zu dieser (ich spreche hier von den Akten, nicht von den, kompliziertere Deutung fordernden Porträts Rodins) nicht kommen. Man kann die drei Stiltypen, die hier zugleich Symbole dreier ganz allgemeiner Lebensbegriffe sind, an ihrem Verhältnis zur Zeit charakterisieren. Die Form der Klassik bezeichnete ich als zeitlos, weil sie dem Nacheinander des Lebensprozesses als die Abstraktion seiner Inhalte oder Ergebnisse gegenübersteht; nachdem die Entwicklung der Bewegung oder des Lebens zu dieser Gestaltung geführt hat, gibt es für diese, rein künstlerisch geformte, kein Vorher und kein Nachher mehr. Aber aus dem entgegengesetzten Grunde ist in den Rodinschen Gebilden die Zeit ausgeschaltet. Denn damit sie für ein Gebilde Geltung habe, muß dieses ein, in welchem Sinne immer, e i n h e i t l i c h e s sein, an dem ein Vorher und ein Nachher irgendwie fühlbar werden kann. Eine Zeit, die schlechthin nur verfließt, sozusagen gedächtnislos, wäre keine Zeit, sondern ein ausdehnungsloses Jetzt; nur wo sich eine Form bietet, in der das Vergangene noch zu irgend einer Synthese mit dem Gegenwärtigen gelangt, ist Zeit. Die Welt der Rodinschen Gestalten aber ist (ihrer Idee nach, auf die die Anschauung natürlich nur aus einer Entfernung hinweist) gerade eine solche des absoluten Flusses, der Aufhebung jeder Festigkeit, an der sich ein Früher und ein Später, also eine Zeit markieren könnte. Hier ist der vorüberfliegende Moment des Lebens gebannt, aber so, daß man wirklich sein Vorüberfliegen fühlt, während das Vorher wie das Nachher in undurchdringliches Dunkel versunken bleibt. Die absolute Bewegtheit, in die die Seelen und die vibrierenden und sich bäumenden, zuckenden und fliegenden Körper bei Rodin hineingerissen sind, negiert die Zeit gerade so, wie das Zurücktreten von aller Bewegtheit in dem Formprinzip der Klassik sie negiert hatte. Das absolute Werden ist genau so unhistorisch wie das absolute Nicht-Werden.

Hier liegt, was die Rodinsche Auffassung des Menschen von der Rembrandtschen trennt. Der Mensch bei Rodin ist in alle Bebungen und Wehen des Werdens aufgelöst, er besteht sozusagen nur in dem heraklitischen Momente des Werdens — aber das Gewordensein dieses Momentes spüren wir nicht. Auch von seiner eigenen Vergangenheit ist er losgerissen — das will sagen, daß er keine Individualität ist. Den Zusammenhang zwischen dieser und dem Historisch-Zeitlichen hat Rembrandt anschaulich gemacht. Einerseits nämlich sind die Momente des absoluten Werdens nur dadurch in ein Vorher und Nachher zu gliedern, daß sie sich an einem Einheit-

Digitized by Google

lichen, in irgend einem Sinne Durchhaltenden, vollziehen. Wären sie mit ihrem zeitlichen Vorbeisein auch radikal verschwunden, so könnte es zu jener Ordnung und Relation, die eine gewisse Zusammenfassung voraussetzt, nicht kommen. Am Lebendigen erscheint die Individualität als dieser ideelle Bestand, an dem sich die auf- und niedertauchenden Werdensmomente gewissermaßen aufreihen, sie sind nun nicht mehr unlokalisierte Daseinsatome, sondern als Zustände eines und desselben Individuums (das nicht etwa als starre Substanz, sondern in der eigentümlichen Identität des Lebendigen mit sich selbst zu deuten ist) sind sie nun füreinander nicht verloren, wie vom Gesichtspunkte des bloß mechanisch-kosmischen Wirbels aus, sondern das eine ist wirklich das Frühere bzw. das Spätere des andern. Erst als Entwicklungsmomente einer Individualität also sammeln und ordnen sie sich in einer Zeitreihe. Umgekehrt ist Individualität ihrerseits nur durch die historische, die Absolutheit des Werdens ablehnende Nacheinander-Reihung der Lebensmomente denkbar — immer vorausgesetzt, daß sie nicht die Akzentuierung des Besondersseins, die qualitative Einzigkeit besagen will, sondern, wie bei Rembrandt, die Kontinuität eines einheitlichen Lebens, in dem jeder Augenblick alle vergangenen voraussetzt und alle künftigen begründet und jeder die jeweilige Form bedeutet, in der sich die Ganzheit dieses Lebens darstellt. Dieser Sinn der Individualität ist ersichtlich nur durch den zeitlichen Zusammenhang der Lebensmomente zu realisieren, nicht aber bei ihrer Atomisierung in die, gegen alle Zusammenfassung gleichgültigen, absoluten Bewegtheiten einer heraklitisch aufgefaßten Welt. Das Daseins- und Schicksalsgefühl, von dem aus Rodin seine Akte gestaltet, ist aber gerade einer solchen Welt verhaftet, es kennt deshalb, seiner Idee nach, keine zeitliche Synthese, die sich sozusagen nur als der andere Ausdruck des Individualitätsgedankens herausgestellt hat. Indem die Ordnung der Zeit die Individualität bedingt, diese aber zugleich jene, offenbart sich beides als eine, nur von verschiedenen Seiten her betrachtete Formung des Lebens. Noch einmal zeigt sich hier, wie die individualistische Auffassung des Menschen bei Rembrandt zugleich die von der Geschichte des Menschen dominierte ist und sich ebenso gegen die überzeitliche der Klassik wie die unzeitliche Rodins abhebt. Wie aber jene, in ihrer Erfüllung durch Michelangelo, die ewige Unerlöstheit des Menschenschicksals gerade durch die Zeitlosigkeit der Formgebung eindringlich machte, Rembrandt aber seine Gestalten von dieser überindividuellen Weite einschloß und sie gleichsam in ihr personales Schicksal wie in eine

Digitized by Google

isolierende Membran einschloß — so hat er sie durch den einreihig festen Ablauf ihrer individuellen Zeitlichkeit von dem kosmischen Schicksal abgesperrt, in dem die Rodinschen Gestalten stehen und sich freilich auflösen. Wie die Rembrandtschen Gestalten deshalb den michelangelesken gegenüber etwas Freies, aber dem Allgemein-Menschlichen Unverbundenes haben, so zeigen sie den Rodinschen gegenüber eine letzte innere Sicherheit, die diesen, vom Sturm und den absoluten Vergewaltigungen des Daseins entwurzelten und unpersönlich gewordenen ganz fehlt; aber immerhin ist diese Aufgelöstheit eine in den Kosmos gehende, das kosmische Leben (dahingestellt, ob es so definitiv richtig formuliert ist) läßt ihnen keinen Rest von Fürsichsein, sie sind nichts als die Oszillationen in einer heraklitischen Welt, zu deren Totalität sie die Zugehörigkeit um den Preis gewinnen, jegliche Substanz und Lebenseinheit dem bloßen Jetzt des absoluten Werdens preiszugeben. Indem Rembrandts Gestalten diese Einheit und selbstsichere Kontinuität bewahren, bezahlen sie ihrerseits dafür den Preis, nicht eigentlich das Gefühl des Kosmischen in uns zu wecken.

Digitized by Google

Sechs Betrachtungen
über Möglichkeit und Gegenstand der Philosophie der Kunst.

Von

Friedrich Alfred Schmid (Heidelberg).

Erste Betrachtung.
Erlebnis und Erkenntnis.

Am Anfang aller wissenschaftlichen Bemühung ist die Natur der selbstverständliche Gegenstand, hingestellt von welchem Geber auch immer; und nun fremd und stumm da, zu beliebigem Gebrauch, daher auch zu beliebiger Prüfung und Erforschung. Die hinzutretende Einsicht: daß ein höherer Zusammenhang dem erkennenden Wesen und dem gegebenen Erkenntnismaterial doch insofern übergeordnet bleibe, als die Erkenntniswerkzeuge gewissermaßen für ihr Material eigens geschaffen, oder ihm höchst angepaßt erscheinen, ändert an diesem Sachverhalt nur soviel, daß neben das Erkenntnisinteresse am Gegebenen auch noch das Erkenntnisinteresse am Geheimnis des Erkenntnisaktes und seiner Werkzeuge tritt.

Diese zweite, auf Selbsterkenntnis gerichtete Aufgabe des erkennenden Wesens scheidet sich indessen deutlich ab von der Aufgabe jeder Naturerkenntnis und führt als Logik und als Wissenschaftslehre ein sicher umgrenztes Dasein.

Will man demnach den Vorzug aller Wissenschaften vom Gegebenen sich recht eindringlich vor Augen führen, so betrachte man ihn unter dem Gesichtspunkte des lebendigen, mitschöpferischen Beteiligtseins eines Erkennenden an seinen Gegebenheiten: dies Beteiligtsein fehlt. Wo es sich aufdrängen möchte, fällt es grundsätzlich aus. Die gegebene Natur hat nichts mit dem erkennenden Wesen gemein.

Unter dem Begriffe der S c h ö p f u n g aber wird hier verstanden: diejenige Art von menschlich-planmäßiger Hervorbrin-

Digitized by Google

gung, welche, zwar durchweg im Sinnlichen gebunden an die bloße Bearbeitung und Umformung gegebener Gegenstände der Natur, dennoch ihrem Motive nach erfinderisch, das heißt: ohne Vorbild[1]); ihrem formalen Arbeitsverlaufe nach einzig und unwiederholbar ist; und ihrem Ergebnis nach den betroffenen Sachgebieten neue, der Naturordnung gegenüber gleichgültige, eigentümlich sinnvolle Ordnungsbedeutungen ihrer Teile auflegt.

Die »Schöpfung« unterscheidet sich demnach: von leerer Spielerei durch das Ergebnis; von wissenschaftlicher Leistung durch den formal unwiederholbaren Arbeitsverlauf; und von der Kulturtat (wie erst später — in der dritten Betrachtung — genauer ins Auge zu fassen) durch die Beschaffenheit ihrer Motive. Der Schöpferische also ist nicht der Erkennende; und Schöpfung ist der Tod der Konstruktion auf Grund gegebener Natur.

Viel später erst ist nun die Frage gestellt worden, ob das Gegebene denn der einzig mögliche Gegenstand des Erkennens und der Wissenschaft sei. Daß das Gegebene nicht der einzige Gegenstand unseres Erlebens sei, bezweifelt niemand. Neben dem Gegebenen und durch sein Da-Sein hin wirkt das aus menschlicher Zwecksetzung Geschehende. Und dies Geschehen umgibt uns als ausdrückliche Leistung, als verantwortliche Tat, als Schöpfung. Geschichte, als Wissenschaft von einem bloßen Naturgeschehen, bleibt daher außer Betracht. Dergleichen ist der Sache nach wohl unantastbar; dem hier gemeinten Begriffe nach aber ein Widersinn.

Bleibt demnach nur zweierlei zu antworten übrig. Entweder: es gibt Wissenschaften auch vom verantwortlich und vom schöpferisch Geschehenden. Oder: das Geschehen dieser Art ist nur dem Erlebnis, nicht der Erkenntnis zugänglich; daher solche, welche darüber

1) Wiederum verlangt vielleicht der Begriff des »Vorbildes« eine Erläuterung; und zwar dahin, daß mit ihm hier die Vorlage gemeint ist, welche nach »allgemeinen Regeln« kopiert werden kann. Die Naturvorlage der Landschaft, das mit Blumen gefüllte Glas, ist darum für den Maler keineswegs »Vorbild« — da doch dieses »nach allgemeinen Regeln kopieren« soviel hieße, wie: diese Gegenstände noch einmal machen — sondern diese Dinge sind ihm »Motiv«, das heißt: Anlässe zu einer unvergleichlich persönlichen »Erfindung« möglicher Neuzusammenhänge anderer, ausgewählter und weniger Materialbestandteile (Leinwand, Farbe, Bindemittel), welche übrigens auf den anlaßgebenden Naturgegenstand nicht den mindesten Bezug zu haben brauchen.

»Ohne Vorbild« will also sagen: »ohne Schema der Rekonstruktion eines Gegebenen«; und nicht: »ohne Anstoß einer Beobachtung im Sinnlichen«; ebensowenig wie: »ohne Hinblick auf eine Idee«.

Digitized by Google

Worte machen, zusammenhängende Mitteilungen versuchen, entweder Naturforscher vorstellen (indem sie Geschehendes auf Gegebenes zurückführen); oder teils bloße Feststeller von Fall zu Fall, teils Auswendigwisser von Daten zu ihrer Liebhaberei; oder endlich frei dichtende Verfasser von Wortkunstwerken sind.

Alle diese Bemerkungen gelten zunächst für »Taten, welche geschahen«: für Geschichte, Kultur- und Wirtschaftsleistungen. Die Kernschwierigkeit des Problems beruht dabei offensichtlich auf dem Umstand, daß jene Taten als Hervorbringungen des selben, kulturerzeugenden Menschen anzusehen sind, welcher auch als der Träger des erkennenden Wesens gelten muß. Die Wissenschaft wird so durch ihn selbst zum Gegenstand der Geschichte. Das will sagen: Erlebnis und Wissensgegenstand rücken im tätigen Menschen so enge zusammen, überdecken sich bald so vielfach, daß ernstlich in Frage gestellt scheint, ob denn der Lebendige noch sein eigener Wissender sein kann. Denn die Taten, zurückverfolgt auf ihre letzten Verursacher im schöpferischen Menschen, entspringen aus Quellen, die gleichfalls jenseits der g e g e b e n e n Natur gelegen, sich nachbarlich neben die letzten Prinzipien des Logischen ordnen und dem weiteren Grübeln die orphischen Urworte entgegenrufen: »Vernunft«, »Freiheit«, »Gott«.

Das Bezeichnende dieser allerlebendigsten Worte ist aber gerade, daß sie meinen: »Erlebnis und Erkenntnis in ein ununterschiedenes, nicht unterscheidbares E i n s gesetzt«.

Dennoch ist kein Zweifel, daß Geschichte als Geschehenswissenschaft früh geübt, zwar spät von der Wissenschaftslehre nachgeprüft, dafür aber bis heute in ihrem tatsächlichen Bestande kaum ernstlich bestritten worden ist.

Ein letztes Gebiet des Erfahrbaren erfreut sich solchen Vorzugs noch keineswegs. Das ist das Tatsachengebiet der Kunstschöpfungen.

Die erkenntnislustigen Beobachter dieser Lebenserscheinung sind die wahren Nachzügler im gelobten Triumphzuge der Wissenschaften. Stets erst am Ausgange großer Epochen tauchen die Kunstlehren auf; spärlich und beiläufig sind die späten Versuche ihrer systematischen Einordnung in den ebenbürtigen Zusammenhang der Wissenschaften durch erkenntnistheoretische Sicherstellung. Und bis heute ist die Möglichkeit der Durchführung einer kritischen Wissenschaft von den Künsten und vom Schönen achselzuckend angezweifelt, ja ernstlich bestritten.

Der Haupteinwand gegen die Geltungsbegründung einer philosophischen Kunstlehre bleibt dabei immer der Hinweis auf die,

Digitized by Google

hier vollkommen vorliegende, Verschmolzenheit von Gegenstand und wissenschaftlichem Instrument; auf die von vornherein hoffnungslose Einheit von Erlebnis und Erkenntnis. Ist es nämlich schon der Grenzfall der Möglichkeit einer Kulturwissenschaft: daß ein Tätiger sein eigener Historiker sei (vielleicht noch nicht der Geschichtsschreiber Julius Cäsar, sondern eigentlich erst solche Bekenntnis-Romanschriftsteller, wie Jean Jacques Rousseau, stellen jenen Grenzfall dar); so scheint es im Bereiche der Kunst schon den reinen Widersinn zu bedeuten, wenn man verlangt, es solle der Schöpfer sein eigener Zerleger, es solle der Genießende sein eigener Experimentator sein. Ein drittes Verhalten des Menschen zur Kunst, außer Schöpfer- und Liebhabertum, gibt es nicht. Denn jede andere Verhaltungsweise tötet das Kunstwerk in seinem Wesen und macht dann aus ihm: einen »Gegenstand«.

Mit zu Anfang gebrauchten Worten also: die Wohltat unbefangener Fremdheit, die für den Naturerkennenden gesetzt ist zwischen Gegebenheit und in Kenntnis Nehmenden, schwindet für den Kulturforscher allmählich auf ein Nichts zusammen: denn schon ihm ist im Grunde keine »Tat«-Sache mehr fremd her g e g e b e n; sondern jede ist ihm aus innerstem Wesen verwandt und im letzten Grunde g e n o m m e n aus jenen gemeinsamen Quellen des menschlichen Willens, die auch in seiner Brust nicht anders fließen: Zur Menschheit sich erweiternd, rast der Verstehende mit Ajas, klagt mit Achill und trotzt mit Agamemnon.

Aber ist schon der »Verstehende« schwerlich mehr der wissenschaftlich Erkennende, so ist gar der Künstler und der Kunstliebhaber in einem noch weit eingeschränkteren Falle. Denn er bedarf zum »verstehenden« Besitze seiner Kunsterfahrungen noch nicht einmal jener Erhöhung und Auswertung seines Gesichtskreises zum Standpunkte der allgemeinen Menschlichkeit. Es scheint sich sein Verstehen vielmehr durchaus zu erfüllen in Darstellung und Genuß: also in der ausgesprochensten Verschmelzung seines verstehenden und kunsteinsichtigen Wesens mit dem Gegenstande, innerhalb der engen Schranken seiner, jeder anderweitigen Verständigung gänzlich unbedürftigen Person.

Das Kunstwerk als »wissenschaftlicher Gegenstand« scheint hier nicht nur aus dem Allgemein-Menschlichen »genommen«; es erweist sich vielmehr als zugleich ursprünglich-persönlich »erzeugt« und als vom Erlebnis so wenig unterschieden, daß endlich ein jedes Wort, das überhaupt den Kunsteindruck fassen oder nennen soll, ganz zu versagen und tot zu bleiben droht, wo es nicht erfüllt und getragen ist vom ewig Unaussagbaren des Erlebnisses.

Digitized by Google

Trotzdem haben die Kunstlehrer nicht aufgehört, das dem Anscheine nach Unmögliche durch Leistung wirklich zu machen und die Geltung ästhetischer Gesetze zu behaupten. Trotzdem haben auch die Wissenschaftslehrer niemals gänzlich sich zu verbergen vermocht, daß: wenn die Erkenntnisfrage an alle Dinge, welche der Erfahrung zugänglich sind, zu richten grundsätzlich gestattet ist, auch von den Tatsachen des Kunstdaseins irgendeine Erkenntnis aufzeigbar und darum über die Erscheinungen des Schönen ein allgemeinverbindliches Wissen mitteilbar sein müsse. Grund zur Annahme einer sogenannten Antinomie im kantischen Sinne läßt sich nicht finden. Folglich dauern die Bemühungen um eine kritische Kunstwissenschaftslehre fort bis zu deren endlicher Erbringung.

Zweite Betrachtung.

Die methodischen Irrwege der Kunstlehrer.

Besonders haben zur Verschleierung des entscheidenden Problems der Kunstphilosophie alle jene zahllosen Versuche von Aesthetiken beigetragen, welche, nach dem bekannten Rezepte der Rückführung jedes Neu- und Eigenartigen auf das gewohnte Naturartige, alles scheinbar Unerlaubten auf das anerkanntermaßen Erlaubte, die Kunsterscheinung auf ein Phänomen der körperhaften, oder der seelischen Natur zurückzubringen sich beflissen. Und so haben sie aus der Aufgabe einer kritischen Kunstlehre, auf die es doch zuerst ankäme, bald ein Kapitel der Psychologie, bald eine fleißig beschreibende Aufzählung von Tatsachen der Erfahrung, oder endlich — und dies im günstigsten Falle — einen Anhang zur Sittenlehre, oder zu den Gesellschaftswissenschaften gemacht.

Die Aufgabe selbst steht aber unentwegt so: Ueber die Erfahrungsinhalte der Kunsterscheinung sind Urteile ausfindig zu machen, die, über die Person des Urteilsprechenden hinaus, Bestand haben und deren Allgemeinverbindlichkeit sich erweisen läßt. Urteile, die somit geeignet wären, die Bausteine einer Wissenschaft zu sein, welche nicht von jenen toten Hülsen und nicht von jenen meßbaren Seelenzuständen handelte, an denen zwar ein Kunstwerk sich vielleicht stets materialisieren muß; von denen aus aber sein Sinn und Wesen niemals ergriffen werden kann; sondern welche sich befaßte mit dem bedeutungsmäßig Eigentümlichen der Kunst:

Nämlich zuerst mit einem kritisch hinlänglich streng umgrenzten Begriffe des Schönen; sodann mit der Systematik festgefügter, unveränderlicher und dem allgemeinsten Gebrauche grund-

Digitized by Google

sätzlich angemuteter Begriffe der Kunstentstehung, des Kunstdaseins und der Kunstwirkung (welche fernerhin mit Fug: »ästhetische Kategorien« genannt werden mögen); und endlich mit ebenso unvertauschbar verankerten und aus ihrem Ort definierten Begriffen der konkreten Kunsterfassung.

Mag nun die Lösung dieser Aufgabe möglich oder unmöglich sein; so sollte doch, vor allem, darüber Klarheit bestehen, daß vor dieser Entscheidung eine jede inhaltliche Kunstlehre, welche sich nicht eben mit der Seele, oder mit der Aufstellung von Handwerksregeln, oder mit dem Zusammentragen unverbindlicher Meinungen der berühmten Männer und Merksprüche begnügt, doppelt unmöglich ist.

Man kann aber, dessen ungeachtet, an allen Unternehmungen, welche auf Darstellung der Geltungsgrenzen ästhetischer Begriffe zielen, in großen Zügen etwa folgende sechs Methoden wahrnehmen:

Die älteste, schon von Aristoteles geübt, und die beliebteste, weil bequemste, ist diejenige, welche ich die Methode der gegenständlichen Klassizitätsbestimmung nennen möchte. Ihre Vertreter melden sich gewöhnlich gegen den jeweiligen Ausgang großer Kunstzeiten, dann, wenn schon das erwachende Bewußtsein für die noch miterlebte Größe einer Kunstübung den Eintritt der Epigonenzeit ankündigt. Gewisse Künstler, gewisse Werke haben den Ruhm der Vollkommenheit und Vorbildlichkeit in ihrer Gattung und bei ihrem Volke erlangt. Daher treten nun die Kunstlehrer auf, welche diese Werke untersuchen und die verborgenen Regeln aufzudecken bestrebt sind, aus welchen der lebendige Aufbau jener Werke sich mutmaßlich vollzog. Sie meinen dann, mittels der so erschlossenen Gesetze das Zerlegte wieder zum lebendigen Ganzen aufkonstruieren zu können und bekennen dadurch eine doppelte, methodische Meinung:

Einmal die, daß man vom Kunstwerk, allenfalls auch vom Kunstschöpfer, ausgehen müsse, um das begriffliche Wesen und die Gesetze des Kunstdaseins zu finden. Sodann die andere, daß die erkenntnismäßige Gewißheit von der durchschauten Natur des »klassischen« Werkes verbürgt werde durch das klassizistische Experiment.

In ersterem Betracht stellt sich daher diese Methode der gegenständlichen Klassizitätsbestimmung dar als metaphysisch-dogmatisch: denn das gegebene Kunstwerk ist geoffenbarte Schöpfung eines hinternatürlichen Genius; die Klassizität aber ist

Digitized by Google

hingenommene Behauptung einer zeitlichen, oder völkischen Autorität. Im letzteren Betracht erweist sich diese Methode als empirisch-naturalistisch: denn sie geht aus von einer begrenzten Zahl vorhandener Kunstwerke oder Künstler und gedenkt, deren Gesetzmäßigkeit zu ergründen durch Experiment und induktive Konstruktion.

Es ist eine häufige Erfahrung, daß beide methodische Gesinnungen leicht zusammengehen. Wo diese den sonstigen Bildungsvoraussetzungen zu sehr widerstreiten, da treten, wie zum Beispiel auf dem Hintergrunde des deutschen Idealismus, solche Zwittergesinnungen auf, wie die der ästhetisch-romanischen Ironie. Bei Friedrich Schlegel und Novalis etwa ist sie offenkundig ein Ausdruck der Unbehaglichkeit, mit welcher die Lehre vom produktiven Genie und das Dogma von der Klassizität Goethes gleichzeitig vertreten wird.

Jene anderen Bildungsvoraussetzungen des Idealismus weisen, unter anderen, die Aesthetiker dieser Epoche hin auf eine zweite, nämlich auf die Methode der spekulativen Klassizitätsbestimmung. Für sie gilt es, nicht das geleistete Kunstwerk zu rekonstruieren aus seinen analytisch gewonnenen Regeln des Aufbaus und es somit immer wieder zu fordern; sondern vielmehr das, aus dem synthetisch gewonnenen Idealbegriffe des Schönen und aus dem spekulativ vorbestimmten Urbilde der Kunst geforderte Kunstwerk annäherungsweise nachzuleisten. Im übrigen bedeutet es einen freilich nur unerheblichen Unterschied, ob das Gesetz aus der »Ur«- oder ob es aus der »Tat«-Sache gezogen; und ob somit das metaphysische, oder ob das empirische Moment in der dogmatisch-naturalistischen Deduktion überwiegt. Denn einmal in die metaphysischen Bereiche emporgetragen, bedarf es einiger Spitzfindigkeit, um zu entscheiden, ob nun das »klassische« Kunstwerk besser zuerst getätigt und dann deduziert, oder ob es billig zuerst deduziert und sodann getätigt werde: Beidemale handelt es sich um eine ideale Forderung, die, in den Niederungen der Kunsterfüllung als eine Art von Geßlerhut für eigensinniges Künstlervolk aufgesteckt, anstatt zu sagen, was Kunst sei, vielmehr vorschreibt, was sie zu sein habe.

Auf denselben Enderfolg strebt schließlich auch die dritte Methode, nämlich die Methode der formalen Klassizitätsbestimmung hinaus, obschon sie von einigermaßen erweiterten Ueberlegungen ausgeht. Für sie ist nicht eine Anzahl von Kunstwerken der Ausgangspunkt, sondern eine Anzahl von Kunsturteilen; und zwar eine möglichst große Anzahl, ohne Rücksicht auf Zeit und

Digitized by Google

Ort ihrer Entstehung. Aber sie nimmt die Urteile, wie sie sind und sucht, indem sie diese gleichsam übereinander schichtet, den inhaltlich größten Deckungskegel ihrer Uebereinstimmungen auf; wähnend, sie habe damit eine Art von Urteilssammlung gewonnen, die als das Gesetzbuch des gemeinen Kunstverstandes, oder eines ästhetischen *sensus communis*, gelten dürfe.

Diese Methode verzichtet auf die metaphysisch-naturalistische Seite der ästhetischen Regelbegründung. Aber sie setzt an die Stelle der inhaltlichen, oder der spekulativen Klassizitätsbehauptung, die durch Auszählung gewonnene, empirisch-dogmatische Feststellungsbehauptung, daß das Wesen der Kunst in seinem Kern umschrieben werde durch eine gewisse Zahl von allgemeinen Urteilen, welche demnächst den Charakter von allgemeinen Forderungen an das Auftreten auch eines jeden künftigen Kunstwerkes annehmen; nach welchen also ein Werk nur insoweit unter den Begriff des Künstlerischen (oder meist: »des Schönen«) fällt, als es diesem allgemeinbegrifflichen, oder formalen Klassizitätsanspruche genügt.

Der Grundfehler der Methode liegt auf der Hand: die Feststellung der größtmöglichen Urteilsübereinstimmung ist sachlich unvollziehbar. Wäre sie aber vollziehbar, so enthielte sie keine Erkenntnis vom Kunstwesen, sondern lediglich das, allem Konstatierungseifer stets entsprechende »Auswendigwissen« seiner festgestellten Bestandteile.

Auf jeden Fall endlich leisten alle drei Methoden der Klassizitätsbestimmung weiter nichts, als die Aufstellung von ephemeren Kunstvorschriften: die Meinungen über den Klassizitätsrang berühmter Kunstwerke stürzen sich von Zeit zu Zeit um bis zur Behauptung des vollendeten Gegenteils; die spekulativen Schönheitsbegriffe der philosophischen Weltsysteme wechseln unbeschrieen mit ihren Erzeugern; und der gemeine Kunstverstand wird alle Tage neu durch unerwartet auftauchende Kunsterscheinungen auf den Kopf gestellt. So ist die Klassizitätsidee überhaupt die Mutter aller ästhetischen Gesetzbücher, deren Bestimmung es ist, schneller zu veralten, als die Tinte trocken wird, mit welcher sie geschrieben sind. Denn das Kunstwerk »soll« niemals. Es soll auch niemals irgend einem Begriff entsprechen: da es doch zuerst Schöpfung ist, und nicht Gegebenheit; und da es demnächst Erlebnis ist, und nicht Konstruktion. Soll an diese Nichtgegebenheit Erkenntnis heranreichen, so ist es also von vornherein und nach der Natur der Sache ewig ausgeschlossen, daß diese Erkenntnis auf dem Wege der Sachuntersuchung, der Kunstzerlegung, der Erlebnisreduktion, erbeutet werde.

Digitized by Google

Dadurch behaupten die noch übrigen Methoden der ästhetischen Begriffsgewinnung einen merklichen, äußeren Vorsprung: denn sie lassen das Kunstwerk an seinem Ort und wenden sich, bescheidener oder einsichtsvoller, denjenigen Tatsachen zu, welche im Auswirkungsbereiche der Kunsterscheinung selbst angetroffen werden; hoffend, an den Früchten gleichsam das Wesen zu erkennen:

Gegenstand der ästhetischen Begriffsbildung wird das kunsterlebende Subjekt.

Da wäre zuerst (oder, in der Aufzählung der kunsttheoretischen Wege zum vierten) die Methode der vergleichsweisen Zweckbestimmung zu nennen. Sie versucht, die Natur des Schönen zu erfassen durch Einordnung seiner erfahrungsmäßigen Wirkungen in ein beliebiges, sonstwie bekanntes und vorausgesetztes System zielstrebiger Wollungen. Sei es nun, daß es sich dabei um Begriffe der Sittenlehre, oder sei es, daß es sich um die Annahme physiologischer Lustgefühle und um deren angeblich angestrebte Befriedigung handelt: das Kunstwerk wird hier jederzeit als ein nur besonders geartetes Instrument der Willenserregung zum Behufe der Erzielung eines körperlichen oder seelischen Wohlgefühls; oder einer ins Moralische und Religiöse fortwirkenden Belehrung und Erbauung; oder endlich eines positiven und objektiv-sittlichen Antriebes aufgefaßt, der sich in einer ethisch wertbaren Leistung unmittelbar verwirklichen soll. (Von der Aesthetik als von einer Lehre von den niederen Erkenntnisvermögen im Wolff-Baumgarten-Meierschen Sinne ganz zu schweigen.) Diese Methode erweist sich demnach als durchweg fremdgebietlich unterrichtet und verwehrt von vornherein, dem Kunstwesen irgendwelche Sonderbedeutung und Eigenbegrifflichkeit zuzugestehen.

Auf einen kurzen Ausdruck gebracht, heißt das: Es gibt nach der Meinung dieser Methode überhaupt kein erkenntnismäßig unterscheidbares »Kunst«-Gebiet, sowie keine Schönheit dem Wesen nach. Das Problem des Kunstbegreifens löst sich auf, je nach Voraussetzung, in dem naturwissenschaftlichen Problem der Lust- und Unlustgefühle; oder in dem ethischen Problem sittlicher Willensbestimmungen und moralischer Endabsichten; oder es verschwindet gar in der theoretischen Annahme abgestufter Formen der Erkenntnis, indem die Kunsterscheinung als Aeußerung eines eigentümlich »verworrenen« Versuchs zu natürlicher Erkenntnisgewinnung angesehen wird. Damit hebt sich die Aufgabe der Kunstphilosophie, ganz gleichgültig, aus welchen Bedingungen sonst immer das Kunstdasein

Digitized by Google

verführerisch genug erklärt werden mag, in der Wurzel selbst auf. »Und so würde alle Schönheit aus der Welt weggeleugnet und nur ein besonderer Name, vielleicht für eine besondere Mischung von beiden Arten des Wohlgefallens (nämlich des Wohlgefallens am physiologisch Angenehmen und des Wohlgefallens am Guten), an dessen Statt übrig bleiben«. (Kant, Krit. d. Urteilskraft.

Ebenso bleibt über die fünfte Methode der psychologischen Tatsachenfeststellung nur wenig zu sagen übrig. Sie läßt zwar gleichfalls jedem Wechsel und Widerspruch im Kommen und Gehen der Kunsterscheinungen sein Recht und tastet auch sonst nicht an das besondere Wesen des Schönen. Aber sie gibt, ob sie nun mit Mitteln der »Einfühlung«; oder der Auszählung markanter Fälle; oder des Versuchs; oder der bloß feststellenden Beschreibung; oder wie sonst immer, die seelische Spiegelung des Kunsterlebnisses und die Erregungen des kunsterlebenden Subjektes umgreifen will, doch, bestenfalles, nur einen Begriff vom vielleicht annähernd gesetzmäßigen Verhalten der »Seele«, wenn diese mit Kunst »gereizt« wird; keineswegs aber den geringsten Einblick in die Natur und in die problematische Bedeutung der Schönheit als Idee, oder, wie die Neueren sagen: als »Wert«. Auch diese Methode also — unerachtet sie außerdem in begründetem Verdachte steht, auch unter naturwissenschaftlichem Gesichtspunkte nur ein »Auswendig«-Wissen des Festgestellten zu vermitteln — versagt an der unverändert erhobenen Forderung einer kritischen Kunstphilosophie und einer begriffsautonomen Kunstlehre gänzlich.

Darnach bleibt von allen erkennbaren Bestrebungen, die Kunst zum Gegenstande der Erkenntnis zu machen, nur noch jener sechste und letzte Weg übrig, welcher Methode der kritisch-ästhetischen Urteilsprüfung heißt. Und er allein, der nach den apriorischen Bedingungen des Kunsturteils frägt, kann, wenn irgendeine Möglichkeit besteht, das gestellte Problem zu lösen, Erfolg versprechen. Denn: »soweit Begriffe a priori ihre Anwendung haben, soweit reicht der Gebrauch unseres Erkenntnisvermögens nach Prinzipien und mit ihm die Philosophie.«

Dieser Satz ist von Kant; und man weiß, daß er der Erste war, welcher der Aesthetik diesen Weg vorzeichnete. Er selbst ist ihn dort zwar nur sehr bruchstückhaft und, von überkommenen Vorurteilen vielfach verwirrt, mit nur höchst ungleichmäßiger Folgerichtigkeit gegangen. Aber er allein doch hat so das philosophische Problem der Kunstlehre mit unvergleichlicher Sicherheit auf die Grundlage

Digitized by Google

seiner einzig möglichen Voraussetzungen gestellt. Und lediglich um dieser Schärfe und Deutlichkeit seiner Fragestellung willen muß er auch heute noch als der Ausgang für jede methodisch ernst gemeinte Kunstphilosophie gelten. Denn bis in die neuere Zeit herein schien es die Aufgabe der Kunstlehrer mehr zu sein, das methodische Problem wieder ordentlich zu verwirren und zu verwischen, als es über Kants zweifellos große Unzulänglichkeiten hinauszuführen, es zu reinigen, zu verschärfen und durch gründliche Anwendung vorzubereiten zur Erzielung einer genießbaren Ernte kunstphilosophischer Begriffe: Begriffe, welche zur Begründung einer Wissenschaft vom Schönen endlich nach allen Seiten hin brauchbar wären.

Dritte Betrachtung.

Der einzig mögliche Weg einer kritischen Kunstlehre.

Charakteristisch für die lediglich system-abschließende Absicht Kants in seiner »Kritik der ästhetischen Urteilskraft« sind die ungeprüften Voraussetzungen, unter denen er, als wie mit fraglosen Gewißheiten, an seine Aufgabe herantrat. Schon der allgemeinen Gestimmtheit nach gebricht es somit diesem Teile der Kritiken-Trilogie an Neigung, den Untersuchungen eine mehr, als diskursorisch-ortanweisende Behandlung zu widmen. Jene Voraussetzungen sind aber in Wahrheit nichts anderes, als zunftgemäß übernommene Vorurteile der Wolff-Baumgartenschen Schulphilosophie, vermehrt um die Vorurteile des moralästhetischen Gefühls-Raisonnements, wie es damals allgemein im Schwange stand. Und diese Vorurteile sind untereinander, wie auch mit den methodisch wertvollsten Ansätzen in diesem Werke, auf eine so heillose Art verhäkelt und durchfärbt, daß es großer Geduld bedarf, um dieses Knäuel aus angeborenem Kunstmißverstand, kritischem Scharfsinn, Aufkläricht und idealistischer Spekulation sauber aufzudröseln.

Indessen, von Kant ausführlich zu werden, ist hier nicht Ort noch Absicht. Es muß genügen, ohne entferntest in Auseinandersetzungen einzutreten, die wichtigste Lehre und die wichtigste Warnung zu nennen, die aus eindringlichem Studium der kantischen Aesthetik gewonnen werden kann.

Die wichtigste Lehre nun aus dem kantischen Versuch ist die Feststellung: daß es, ohne Nachweis und Darstellung apriorischer Elemente im Zustandekommen der Kunsturteile nicht angeht, über Erscheinungen im Reiche des Schönen auch nur Worte zu machen, geschweige denn, zu einer Kunstlehre fortzuschreiten.

Digitized by Google

Die wichtigste Warnung aber aus diesem Versuche ist die Bemerkung: daß, schon an der Schwelle der Kunstphilosophie, eine Fragestellung hoffnungslos verfehlt ist, welche in dem sogenannten Gefühlsvermögen die eigentümliche Grundlage der Kunsterfahrung vermutet. In engstem Zusammenhange damit steht für den durch Kants Entgleisungen Gewitzten die radikale Zurückweisung zweier fernerer Grundirrtümer aller verfehlter Kunstspekulation:

Nämlich die Zurückweisung der Annahme einer besonderen »Urteilskraft«, als absonderlichen Instrumentes kunstphilosophischer Begriffsbildung [1]).

Und die Zurückweisung des bloßen Analogientruges einer sogenannten »objektiven Naturschönheit«. Die »Natur« hat mit der »Schönheit« grundsätzlich gar nichts zu schaffen; so wenig, wie die »Kunst« mit der »sittlichen Vollkommenheit«, oder wie die »Kultur« mit der »Wahrheit«: Wobei hinterher gern einzuräumen ist, daß jedes dieser drei genannten »Reiche der Erfahrung« durch eine ausdrückliche Gesichtspunktsübertragung unter die — ja stets nur zweckhaft konstruierte — Kategorienherrschaft der jeweils beiden anderen »Reiche« gerückt werden kann [2]).

Die Kunst philosophie und die durch sie begründete Kunst-Lehre hat es vielmehr ausschließlich mit der Kunst:

---

1) Diese Urteilskraft, in Verbindung mit Betrachtungen, die dem Geiste des Spätrokoko und seiner Empfindsamkeit (Gefühl!) entstammen, trägt Schuld, daß in Kants Aesthetik jene Erörterungen über einen Begriff so unverhältnismäßig breit sind, der in einer sachlichen Kunstphilosophie ganz und gar keine Stelle hat: nämlich der Begriff des Erhabenen; da er doch der Begriff für eine durchaus moralische Gefühlsangelegenheit ist. Daher Aesthetiken, die diesem Begriffe Ueberlegungen widmen, damit nur deutlich bekunden, daß sie entweder ihr Problem überhaupt nicht erkannt, oder es — wie Kant — mit verhängnisvollen Vorurteilen getrübt haben. Durch Kant aber ist »die Lehre vom Erhabenen« zu einem ebenso hartnäckigen, wie bedauerlichen Erbübel in der deutschen Aesthetik geworden.

2) Ein ebenso wichtiges, wie weittragendes Kapitel der kritischen Grenzbestimmung innerhalb der kritischen Kunstphilosophie ist hier angedeutet.

Die Gesamt-Natur nämlich kann, nicht nur im religiös-gerichteten Sprachgebrauch als »Schöpfung« angesprochen werden und bildet alsdann in der Tat eine, Rätsel und Verwirrung drohende Gefahr für das sorgsam eingedämmte Gebiet der Kunst-Schöpfungen. Nichts aber gereicht der kritischen Kunstphilosophie mehr zur Genugtuung, als die Evidenz, mit welcher sich die durchgehende Fremdbegrifflichkeit der Natur, auch als »Schöpfung« und somit die Tatsache aufzeigen läßt, daß diese ganze, scheinbare »Wertkonkurrenz« des sogenannten »Naturschönen« auf nichts weiter beruht, als auf einer ziemlich groben Analogientäuschung. Diesen Nachweis hier zu leisten, verbietet leider der Raum.

Digitized by Google

das heißt, mit dem Umkreise derjenigen, menschlichen Schöpfungen zu tun, welche, nach hinlänglich klarem Sprachgebrauch, nicht über sich selbst hinaustreiben und nicht auf Zwecke des sittlich-kulturellen Lebens deuten, welche somit nicht als einem, wie immer beschaffenen, sittlich-historischen Zusammenhange und Endzweck dienend aufgefaßt sein wollen; sondern welche als Zweck nur ihre Selbstdarstellung und das beziehungslose In-sich-Ruhen ihres Sinnes kennen und in dem möglichst vollkommenen und ungestörten »schönen Gelten« ihres Daseins ein reines Genügen finden. (Hier erläutert sich das in der ersten Betrachtung, im fünften Abschnitt angedeutete.) Selbstverständlich ist, daß die Unterscheidung von Kulturerzeugung (als geschichtlicher Endzweck-Tat im weitesten Sinne) und Kunstschöpfung (als geschichtsfremder Selbstzweck-Tat im engsten Sinn) nur von begrifflichem Werte ist. Nicht nur befinden sich alle Willensschöpfungen des Menschen in einem praktisch oft ununterscheidbaren Flusse ihrer Bedeutungen; sondern es gibt auch, wie für betont zwecklich übergreifende, oder »historische«, so für betont selbstzweckliche, oder »künstlerische« Leistungen eine ungemein breite, gemeinsame Grenzzone, innerhalb welcher die Kulturtat in künstlerischem Gewande erscheint, während die Kunsttat eine Fülle kultureller Beziehungen aufnimmt: Nicht nur was »angewandte Kunst« heißt, gehört hierher; sondern jede dienende, schmückende, oder erläuternde Bezugnahme der Kunst auf ein kultiviertes Dasein knüpft hundertfältige Verwandtschaft. Die gesamte Baukunst, jede Kultkunst, jede Repräsentationskunst und, in weitestem Ausblick, die Kunstgeschichte selbst, stellen diese Zusammenhänge deutlich dar. Diese Zone bezeichnet endlich sogar den eigentümlichen Bereich alles dessen, was man im gemeinen Sprachgebrauch als »Kulturwelt« schlechthin anspricht: zu welcher dann die Welt der Kunstschöpfungen, als ein wesentlicher Bestandteil, mit überhaupt selbstverständlichem Rechte gezählt wird.

Trotzdem, so verlangt es sogleich das methodische Interesse, ist nicht nur die begrifflich genaueste Scheidung zwischen sittlich-historischer Tat-Welt und künstlerisch-geschichtsfeindlicher Schöpfungs-Welt Pflicht, sondern auch die unabweisliche Gemeinschaftszone beider Gebiete ein, seines Orts ausdrückliches und wichtiges Problem.

Demnach gilt für den inskünftigen Wortgebrauch dieser Betrachtungen der Begriff der Schöpfung als ausschließlich vorbehalten dem Bereiche der notorischen Kunstleistungen. Wo, im Gegensatz dazu, von den übrigen, zweckbestimmten Hervorbringungen des menschlichen Willens die

Digitized by Google

Rede sein wird, da seien sie zusammengefaßt unter dem Begriffe der »Kulturtaten«.

Die Bedingungen zum Eintritt in die Aufgabe der Kunstphilosophie stehen nunmehr so:

Es gibt Kunst, als Ausdruck und Leistung eines schöpferischen Verhaltens im Menschen, welches mit diesen, seinen Schöpfungen weder eine Sacherkenntnis bezwecken, noch einem historischen Zusammenhange dienen will. Demnach entziehen sich seine Schöpfungen auch jeder logisch-erkenntnismäßigen und jeder normativ-zweckvergleichenden Nachprüfung.

Die Kunstschöpfungen sind, wie die Kulturtaten und wie die Wissenschaften (sofern unter diesen vielleicht von Logik und von reiner Mathematik abgesehen wird), gebunden an die Gegebenheit eines Materials, an dem sie sich in die Erscheinung auswirken: Sie sind materialverarbeitend. Sie bedienen sich der Gesamtgegebenheit der Natur. Darum ist jede Anfrage sinnlos, die sich vom Baustein Rats erholen will, wes Wesens der Steinmetz sei. Keine Untersuchung der Schalen ihrer Auswirkung offenbart den Geist der Kunst. Die Kunstschöpfungen stehen vielmehr in gleichem Rang mit den »Begriffsschöpfungen« des erkennenden Verhaltens, oder der Wissenschaften: diese Vergleichung ist vielleicht die eindringlichste. Sie zeigt, daß eine Wissenschaft von der Kunst von vornherein auf der, im Vergleich zu den Sachwissenschaften, überhöhten Stelle derjenigen Wissenschaften stehen muß, welche »Gegenstände zweiten Grades« bearbeiten: »Kunstlehre« steht im gleichen Rang mit »Wissenschaftslehre«.

Mit einem Schlage bleibt angesichts dieser Klarstellung dahinten, was alles Kunstlehre zu sein sich anmaßt aus Sachprüfung, Seelenbetastung, Dingbegreifung. In der Kunstlehre, wenn sie möglich ist, gibt es keine Tatbestände zu erforschen, sondern ehestens Methoden der (künstlerischen) Sachbehandlung; also zunächst und dichtest am Gegenstande: Theorien der künstlerischen Technik. Dies ist in der Tat die unmittelbare Aufgabe der gegenstandsnächsten, »untersten« kunsttheoretischen Disziplin: der inhaltlichen Aesthetik.

Diese inhaltliche Kunstlehre, wenn es sie gibt, steht also ranggleich mit der inhaltlichen Naturwissenschaftslehre (mit der Theorie der naturwissenschaftlichen Methoden) und mit der inhaltlichen Kulturlehre (Sitten-, Rechts- und Wirtschaftslehre als Methodenlehren der Wissenschaften von den Kulturbildungen). Sodann leuchtet aber ein, daß über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer solchen Kunstlehre

Digitized by Google

aus ihr selbst heraus nicht entschieden werden kann. Denn sie kann zwar nicht bestehen ohne feste, begriffliche Formen zur Erfassung eines methodischen Momentes in der unübersehbar mannigfaltigen, künstlerischen Sachbehandlung und nicht ohne Zeichen und allgemeingültige Maßstäbe für die vergleichende Ergreifung methodischer Unterschiede; aber die zu diesem Ende unentbehrlichen, apriorischen Elemente ihrer Beurteilungsaufgaben können ihr selbst nur wieder aus einer höheren Instanz herab dargereicht und, vor allem, verbürgt werden. So weist die inhaltliche Aesthetik sogleich über sich selbst hinaus und hinauf zu einer kritischen Untersuchung der Möglichkeit Technik-erfassender und Methoden-vergleichender Urteile. Das heißt: zu einer ästhetischen Urteilslehre, als der, ihrerseits wieder gegenstandsnächsten Stufe der reinen Aesthetik.

Im Probleme der reinen Aesthetik, oder der Kunstphilosophie im genaueren Sinne, liegt nun einzig und allein die Entscheidung über das Gesamtschicksal jeder möglichen Wissenschaft von der Kunst und dem Schönen. Ihr Problem aber, in seiner Formulierung angelehnt an die klassische Formel Kants, lautet: Wie sind allgemeingültige Kunsturteile möglich? Deren Möglichkeit beruht einzig auf der Möglichkeit des Nachweises von Formen der Kunstbegreifung a priori, oder von ästhetischen Kategorien.

Auf dieser Stufe der reinen Aesthetik befinden wir uns auf gleicher Höhe mit den übrigen Aufgaben des transzendentallogischen Untersuchungsgebietes. Alle empirischen Arbeitsmethoden, einerlei, ob wissenschaftlich, kulturell, oder künstlerisch gemeint, liegen, nur noch nach Gebieten abgetrennt, sonst aber ununterschieden, in der Tiefe. Längst versunken sind daher solche Fragen, wie die nach der Bedeutung einer persönlichen Stellungnahme zu der künstlerischen Sachbehandlung im inhaltlich-ästhetischen Urteil, oder nach dem sogenannten »Geschmacke«: Die Geschmacksurteile als solche können niemals Gegenstände der Kunstphilosophie sein, da sie vielmehr Gegenstände der empirischen Psychologie sind. Niemals also auf der durchprüfenden Erörterung der Geschmacksurteile, sondern allein auf der Kritik reiner, das heißt: methodenbegreifender und -vergleichender Kunsturteile kann sich eine wissenschaftliche Kunstlehre aufbauen.

An dieser Stelle stürzt jener ganze Streit und Lärm lautlos in sein verdientes Nichts zurück, welcher sich seit alters erhoben hat

Digitized by Google

um die Fragen: Ob es irgendwo eine letzte Geschmacksübereinstimmung der Menschen in Sachen der Kunst (einen sogenannten »guten« Geschmack schlechtweg) gebe? Ob die Kunst diesem absoluten Geschmacke gehorchen müsse und wieso? Ob der zureichende Grund des guten Geschmackes ein vorbedachtes Ideal, oder eine nachgetane Erfahrung sei? Und solche Fragen mehr.

Nein. Es gibt keinen »guten Geschmack«, sondern nur persönliche Zustimmung und Konvention. Es gibt in aller Welt keine Vorschriften an die Kunst, sich dem, oder jenem Geschmacke, der oder jener Forderung anzubequemen. Sondern nur Schöpfungswille. Es gibt kein »Urbild der Schönheit« und keine »Klassizität«, sondern nur die Idee, oder meinetwegen, den »Wert« der Schönheit, die Angemessenheit des Kunstwerkes an seinen selbstzwecklichen Sinn.

Oscar Wilde, kein Kunstgelehrter, aber ein Mensch von einigem Kunstverstand, sagt einmal: »Die Kunst stellt nichts dar, außer sich selbst. Alles Schöne gehört nur einer Zeit an. Die Auserwählten sind die, denen schöne Dinge nichts sonst bedeuten, als Schönheit.« Der Mann spricht die Wahrheit.

Es ist aber die Möglichkeit der Entdeckung apriorischer Formen der Kunstbegreifung, oder ästhetischer Kategorien, gebunden an die Voraussetzung einer höchsten, allgemeinen Regel des Gebrauches solcher apriorischer Formen: an die Vorausetzung also eines »wertbetonten«, absoluten Sinnes der ästhetischen Sonderbegriffsbildung, oder einer Idee, nach deren zielweisend vorgerückter Bedeutung sich so Zahl, wie Anordnung, wie Gebrauch der ästhetischen Kategorien von selbst aufdecken und gliedern muß. Dieser wertbetonte Sinnbegriff aller Kunst und Kunsterfassung heißt: die Idee der Schönheit.

In einem systematisch darstellenden Verfahren der Kunstlehre wäre daher mit der kritischen Erörterung, Nachweisung und Darlegung der Idee der Schönheit zu beginnen; womit anfangen aber heißt: den Standpunkt der Untersuchung noch einmal um eine entschiedene Stufe erhöhen und in jene dünnste Luftschicht emporsteigen, in welcher dem doch immerhin noch gegenstandsgebundenen und von der letzten Erdenschwere der Erfahrung niemals gänzlich zu erlösenden Lehrer der Wissenschaften zu atmen kaum mehr gestattet ist. Er muß sich hier wohl mit der Feststellung begnügen, daß an den Sternen das Gesetz befestigt ist; und darum bleibt sein letztes Wort über die Idee der Schönheit: Annahme ihrer Geltung, aus der Ueberzeugtheit, daß ohne diese die doch schwer abzuleugnende Erfahrungstatsache unverwechselbar eigentümlicher Kunsterlebnisse

Digitized by Google

jeder Erklärung und Ortszuweisung nur völlig unzugänglich bliebe; ganz zu schweigen von der Anerkennungsnötigung seit Anbeginn der Wissenschaften im Schwange befindlicher Kunstbegriffe, welche zwar bestritten, aber unwiderlegt blieben.

Eine »Wissenschaft von der Schönheit« in diesem höchsten Sinne gibt es also nicht und kann es allerdings nicht geben; sondern nur noch eine wissenschaftliche Grenzfeststellung ihrer behaupteten und vielleicht methodisch wünschenswerten Geltung. Aber hier ist denn auch Gelegenheit, einmal mit runden Worten zu erklären: daß der blinde Glaube an die alleinseligmachende Herrschaft, Bedeutung und Beweiskraft der »wissenschaftlichen Philosophie« und der um jeden Preis »wissenschaftlichen« Methoden allezeit Gefahr läuft, in einen Aberglauben auszuarten, der die ihm Unterworfenen schlimmer tyrannisiert, als die dogmatische Metaphysik der Alten.

Die Philosophie, als die erste Lehrerin der Menschen, behauptet ohne Zweifel mit Recht auch den Rang der ersten Wissenschaft und. tut gut daran, als Wissenschaftslehre sich wissenschaftlich-sachlicher Präzision zu befleißigen. Aber ihrem zuletzt doch vornehmsten Berufe als oberster Mittlerin zwischen Leben und Begriff, zwischen Weltanschauung und Einzelerfahrung, zwischen Religion und induktivem Erkennen steht es wohl an, die unnennbaren Wurzeln der eigentlich letzten Gewißheiten nicht zu übersehen und jene Quellen ursprünglicher Anschauung nicht zu verschütten, aus denen die lebendigsten und eben darum letzthin auch einzig »wertvollen« Erkenntnisse der wahren Philosophie von jeher geflossen sind.

Damit ist nun keineswegs das Zeichen gegeben, angesichts des kunstphilosophischen »Urphänomens«, der Schönheit, auf dieses die wilde Jagd metaphysischer Spekulationen und weltanschaulicher Begriffsdichtungen zu eröffnen. Es darf nicht vergessen werden, daß auch der, allenfalls auf außerwissenschaftlichem Wege aufgesuchte, Ort der Schönheit dennoch gewissermaßen vorbestimmt ist durch den, wissenschaftlich einmal in Anspruch genommenen Gebrauch bestimmter, ausgezeichneter Kunstbegriffe: dadurch sich eine, nicht ungestraft verachtete, Anwartschaft der Kunstwelt auf gebietsreine Eigenwesentlichkeit ankündigt. Eine metaphysische Mutmaßung, welche die Schönheit sogleich mit den sittlichen, oder mit den religiösen Idealen der Menschheit konfundieren möchte, wird sich deswegen bald den ärgsten Schwierigkeiten gegenübersehen. Denn alle jenseits der Wissenschaftlichkeitsgrenze gemachten Fehler der scheinbar freien Spekulation werden doch immer wieder im Diesseits der empirischen Er-

Digitized by Google

fahrung bloßgestellt durch den Ungehorsam der aus dem Prinzip folgemäßig zu erklärenden Erscheinung.

Nicht anders rächt sich jede ungenügend geprüfte Behauptung über das Wesen der Schönheit, welche deren Zugehörigkeit zu jener »Tafel der objektiven Werte« verkennt, deren Darstellung oder Spiegelung im tätigen Leben unabhängig ist von Abwesenheit oder Gegenwart, Gunst oder Ungunst der Gefühle. Und so auf jede Art ist der Versuch zur spekulativen Auslegung der Schönheit, deren doch der Kunsterlebende sonst nur einfach innewerden kann, Schritt um Schritt gebunden an die Zeugnisse der Erfahrung und, nicht zuletzt: verpflichtet auf den Nachweis des Geltungsgehaltes aller, aus ihm sich ergebender Begriffe. Damit — so ist zu vermuten — sind dem, zu metaphysischen Fernflügen geneigten Piloten die Bedingungen einschränkend genug gestellt, daß er, um sich den Erfolg zu sichern, nicht allzuweit vom Ziele niedergehen darf.

Der Weg der Kunstphilosophie, wie jede Methodos, hat darum seinen Ausgang und sein Ziel an vertauschbaren Enden. Die bisher gemachten Andeutungen über die Methode nahmen ihre Richtung vom technischen Kunsturteil hinauf zur Idee der Schönheit. Die systematische Kunstphilosophie ist gehalten, mit der Darstellung der Schönheit: als einer Idee von bestimmtem Gehalt und von einem, einen nachweisbaren Umkreis des menschlichen Lebens bestimmenden, unbedingten Werte, zu beginnen; und so, über die Begriffe hinweg, welche die Beziehungen dieser besonderen Lebenserscheinungen zu der vorgerückten Idee in ihren allgemeingültigen Formen fassen sollen, langsam niederzusteigen zu den letzten, begrifflich tauglichen Benennungen der unerschöpflich bunten und unendlich ausgezweigten Kunsterscheinung.

Die begonnene Betrachtung über die Methode der ästhetisch-kritischen Urteilsprüfung hat indessen einmal ihren Ausgang von deren induktiver Anwendung genommen: und so empfiehlt es sich zunächst, fortzufahren und den beispielsweise gemeinten Versuch bis zu jenem Punkte vorzutreiben, wo die Aussicht auf das System der ästhetischen Kategorien sich öffnet und der Gesamtplan einer kritischen Kunstphilosophie sich wie von selbst unter die Augen breitet.

Vierte Betrachtung.

Der Weg aufwärts, beispielsweise.

Der kunsttheoretischen Begriffsbildung zur Unterlage dient die Fülle der Urteile, die gefällt werden in der Absicht:

Digitized by Google

Die Akte der Kunstschöpfung zu zerlegen. (Sie gesondert aufzufassen, sowohl hinsichtlich ihrer Elemente, wie auch hinsichtlich ihrer genetischen Zuständlichkeit.)

Die Kunstwerke in Verhältnis zu setzen zu ihren sinnlichen Bedingungen (in Raum und Zeit); und sie zu unterscheiden von ihrer Umwelt (in Begriffen ihres Verhaltens gegen Veränderungen).

Die Kunsterlebnisse zu vergleichen (je nach der herausgehobenen Beziehung der Schöpfungselemente auf die dem Kunsterlebnis zugrunde gelegte Zuständlichkeit des Schöpfungsaktes); sie zu klassifizieren (nach Ordnungsreihen der elementaren, oder der zuständlichen Bedingungen); oder endlich sie zu isolieren (durch Bestimmung der Eigentümlichkeiten ihres Verhaltens gegenüber den nichtkünstlerischen Gegebenheiten).

Dergleichen Urteilsbildungen, welche in solch mehrfachem Sinne auf Sichtung des unabsehbaren Vorrates an Kunsterfahrungen hinzielen, mögen, unerachtet ihres Erfolges, im Gegensatz zu den »Geschmacksurteilen«, kritisch-ästhetische Feststellungsurteile heißen. (Nachträglich mögen dann immerhin manche Geschmacksurteile auch als teilweise teilhaftig des Charakters von Feststellungsurteilen sich erweisen.)

Nicht also die Kunstwerke gilt es, zu sammeln und zu vergleichen; und nicht die Geschmacksurteile als solche gilt es, zu untersuchen, damit man zum Begriffe der Schönheit und der übrigen Kategorien gelange; sondern sammeln muß man die ästhetischen Feststellungsurteile über die Kunstwerke, im Gesamtumfange der Kunsterfahrung, der Kunstlehren und der Kunstgeschichte, welche das Material für eine künftige Kunstphilosophie erst zu liefern haben. Aus dessen Vergleichung sind die kunsttheoretischen »Begriffe a priori« zu entnehmen. Demnächst ist also das erste Geschäft der induktiven Urteilsprüfung, eine beliebige Zahl von Kunsturteilen wahllos herauszugreifen. Ihre Durchsicht wird alsbald ergeben, daß alle solche Urteile auf eine bereits nicht allzu große Anzahl von Gesichtspunkten der Beurteilung eingestellt sind. Es beruht nämlich der lebendige, um die philosophische Theorie unbekümmerte Tauschverkehr ästhetischer Feststellungsurteile auf der sicheren Voraussetzung gewisser fester, ohne weiteres dem Mitunterredner anzumutender Einstellungsweisen auf das ästhetische Urteilsobjekt: oder apriorischer Formen der ästhetischen Objektergreifung.

Digitized by Google

Eine stark vereinfachte Beispielgruppe, aus zufälligen Leseerinnerungen und bei gänzlicher Gleichgültigkeit gegen ihren Aussagegehalt zusammengestellt, möge die folgenden, grundsätzlichen Darlegungen erläuternd begleiten:

1. a) »Die Erfindung der Themen (von op. 123, 128, 136) reicht nicht an die Ouvertüre zur Genoveva heran«.

1. b) »Hier (op. 41) werden die formalen Mängel vollständig gedeckt durch die Genialität der Erfindung«[1]).

2. a) »Massigkeit und Bewegung sind die Prinzipien des Barockstils«[2]).

2. b) »Dürers Stil bedeutet für uns immer etwas krauses.« »Sein Stil ist nicht ein Nicht-anders-sehen-können, sondern eine ganz bewußte Steigerung, Verbrämung, Umbildung der Naturform«[3]).

3. a) »Die Verwendung der Ausdrucksmittel des Künstlers regelt sich nach dem Gesetze der Sparsamkeit im Gebrauch der ästhetischen Hilfen.«

3. b) »Ueberall in der Kunst gilt das Gesetz des geringsten Kraftaufwandes.« »Je einfacher die Mittel sind, mit denen der Künstler seine Absicht wunschgemäß erreichen kann, um so stärker und unmittelbarer erfolgt die Wirkung auf andere. Diesem Grundsatz unterstehen auch die Ausdrucksmittel des Schauspielers«[4]).

Die beiden Urteile 1 a und 1 b sind typisch für alle jene Feststellungsurteile, welche ihre Aufmerksamkeit ausdrücklich auf das Kunstwerk, auf die Schöpfung richten, sie gegebenenfalls aus Vergleichung mit anderen Schöpfungen (vgl. 1 a) beurteilen und somit den ästhetischen Akt als solchen begrifflich zu fassen suchen. Im gegenwärtigen Falle nur durch den Begriff der »Erfindung«. Und zwar will dieser Begriff näher nicht etwa den Schöpfungsakt in seinem vollen Umfange decken. (Da in 1 b vielmehr »die formalen Mängel« einen gewissen Teilumfang am Werke andeutend umschreiben, welcher ausdrücklich im Gegensatze zu dem Teilbegriffenen steht, dessen Genialität betont wird und welcher darum in dem Begriffsumfang der »Erfindung« nicht mitenthalten sein kann.) Sondern der Begriff der Erfindung bezieht sich im

1) Aus: H. Abert, »Robert Schumann«.
2) Aus: H. Wölfflin, »Renaissance und Barock«.
3) Aus: H. Wölfflin, »Die Kunst Albrecht Dürers«.
4) Aus: C. Hagemann, »Schauspielkunst und Schauspielkünstler«. Sperrungen überall ohne Rücksicht auf den Originaltext.

Digitized by Google

besonderen auf den Schöpfungsakt in seinen genetischen Bedingungen; auf jene Vorgänge also, welche der dargestellten Werkleistung vorausgehen müssen; kurz, er betrachtet die Schöpfung unter dem Gesichtspunkte ihrer Naszenz, oder ihrer Entstehung. Da nun kein Kunstwerk erfahren, oder gedacht werden kann, für welches nicht der Begriff seines künstlerischen Gewordenseins, oder der Begriff des ästhetischen Aktes, gültig wäre, so liegt die Vermutung nahe, daß in diesem Begriffe eine, von allem wechselnden Inhalt unabhängige Form der urteilenden Beziehungnahme auf Kunst vorbereitet liege.

Nicht anders auch im Begriffe der Naszenz. Er scheint in noch durchaus formaler, völlig vorinhaltlicher Allgemeinheit eine Unterscheidbarkeit der Beziehungnahme auf den schöpferischen Akt, nach mehreren Gesichtspunkten der Zuständlichkeit hin, vorauszusetzen, welche grundsätzlich an jede denkbare Kunsterfahrung herangetragen werden können.

Die beiden nächstfolgenden Urteile 2 a und 2 b bedienen sich desjenigen Begriffes, welchem, wie wenigen anderen, seit langem schon eine Art von Vorrecht des ästhetischen Gebrauches zugestanden ist: nämlich des »Stil«-Begriffes. Ihm gegenüber ist die Vermutung auf den kategorialen Charakter seiner Anwendung sozusagen populär.

Worauf nun am Gesamtumfange einer Kunsterfahrung mag sich der Sonderbegriff des Stiles beziehen? Etwa auf den ästhetischen Akt? Am ästhetischen Akte kann vielleicht »Stil« angetroffen werden; die Schöpfung kann zum Beispiel »barock« erscheinen. Aber weder ihre entstehende Erfindung, noch etwa ihr Dasein ist, als solches, »barockes Wesen«. Der Begriff des Stiles scheint vielmehr allenthalben auf »Prinzipien« im Zustandekommen der Kunsterscheinungen hinzuweisen (2 a); das heißt, da »Prinzipien bemerken« soviel bedeutet, wie: »die Aufmerksamkeit hinlenken auf einen disponierenden Verstand«: so kündigt der Begriff des Stiles offenbar eine begriffliche Beziehungnahme des ästhetischen Feststellungsurteils auf die künstlerische intelligente Potenz, oder den schöpferischen Urheber im Kunstwerk an; somit eine Beziehungnahme auf das ästhetische Subjekt: Ohne welches in der Tat eine Kunsterfahrung unmöglich auch nur gedacht werden kann. Da diese Aushebung des Kunsturheber-Momentes aus dem Gesamtumfange der Kunsterfahrung durch das stilbegriffbildende Feststellungsurteil ganz allgemein eben den menschlich-persönlichen Anteil am Kunstwerk betrifft, so bleibt zunächst völlig ungefragt die Beschaffenheit

Digitized by Google

und nähere Bestimmung dieses »Subjektiven«. Es ist nur gesagt, daß »der Stil Prinzipien habe« (2 a). Der Prinzipvollstrecker ist das ästhetische Subjekt. Aber dieses »ästhetische Subjekt« kann ebensogut eine Mehrzahl, eine Gemeinde, Schule, Epoche von Künstlern meinen, wie einen einzelnen. *Stilum* heißt: der Griffel, die Handschrift: Wessen Handschrift? das ist nicht gesagt; aber immer deutet »Handschrift« auf das Bezeichnende einer Person. »Dürers Stil« (2 b) ist daher nur ein Sonderfall der Bezeichnungsabsicht jenes allgemeinen, ästhetischen Subjekts schlechthin.

Der Begriff des Stiles scheint indessen gleichzeitig noch den Hinweis auf eine zweite, ursprüngliche Beziehungnahme des Urteils auf die Kunsterfahrung zu enthalten. Er nimmt nämlich Bezug auf die geleistete Darstellung der Prinzipien »in Massigkeit und Bewegung (2 a); in »Umbildung der Naturform« (2 b). Das heißt offenbar: Er tritt zutage, wo Massen mit Massen, wo vorhandene »Naturform« (ein recht unglücklicher Ausdruck, wie später deutlich werden wird, vgl. die Anmerkung auf S. 44) verglichen werden kann mit vorhandener »Werkform«. Der Begriff des Stiles hat zur Voraussetzung die Extensität der stilistischen Leistung, oder das ruhende Dasein der Auswirkungen jener Prinzipien, jenes ästhetischen Subjektes, jenes Künstlers, er mag im übrigen, unter welch anderen Gesichtspunkten immer, auch noch ferner begrifflich gefaßt sein wollen.

In den beiden Urteilen 3 a und 3 b endlich wird durch den Begriff der »sparsamen Mittel« hingewiesen auf eine dritte Gruppe von Elementen der Kunsterfahrung, welche sich allgemein im Begriffe des »Materials« zusammenfassen läßt. Kein Kunstwerk besteht ohne Darstellung durch ein Material, welches nichts anderes, als Bearbeitungsgegenstand für den Künstler ist. Wo also das ästhetische Feststellungsurteil die Aufmerksamkeit auf die materialen Bedingungen der Kunsterscheinung richtet, da wird es im Begriffe des ästhetischen Materials die allgemeine, begriffliche Form seiner gemeinten Beziehungen ausgedrückt finden. Wiederum betrifft »die Sparsamkeit im Gebrauche der Mittel« ausdrücklich »die Wirkung auf andere« (3 b). Es hat also den dringenden Anschein, als setze »das Gesetz des geringsten Kraftaufwandes« (der schauspielerischen Mittel, das heißt: des dort in Bearbeitung stehenden Materials) den Begriff der Intensität möglicher Beziehungen des Materialzustandes »auf andere« voraus: oder den Begriff der Wirkung. Und es kann nicht entgehen, daß in der Tat zu den übrigen, allgemeinen und formalen Bedingungen aller Kunst-

Digitized by Google

begreifung der Begriff einer intensiven Ausstrahlung des künstlerischen Gesamtaufwandes auf einen teilnehmend Genießenden: oder der Begriff der ästhetischen Wirkung notwendig dazu gehört.

Um kurz zusammenzufassen, so haben sich also in den herangezogenen Beispielen ästhetischer Feststellungsurteile (unter denen beiläufig wohl kein einziges Geschmacksurteil im üblichen Sinne des Wortes sich befindet) sogleich eine ganze Reihe von Begriffen entdecken lassen, bei denen von jeder Beziehung auf konkrete Inhalte gänzlich abgesehen werden und deren Natur daher als rein formal und, mehr als das, vielleicht als a priorisch konstitutiv für alle möglichen, inhaltlichen, ästhetischen Feststellungsurteile aufgefaßt werden kann. Und zwar lassen sich unter diesen neu gewonnenen Begriffen sogleich zwei Gruppen deutlich auseinander halten:

Die erste Gruppe umfaßt diejenigen Begriffe, von denen einige in den untersuchten Urteilen eigentlich vorgefunden worden sind; nämlich die drei Begriffe der »Erfindung«; des »Stils«; und der sparsamen, oder der »geringen Mittel«. Diese drei Begriffe sollen an ihrem Ort je ein bestimmtes Moment der Kunsterfahrung bezeichnen und das betreffende Urteil also lediglich Bezug nehmen lassen auf diesen oder jenen, festumgrenzten Teil der Kunsterscheinung selbst. Sie können daher füglich als ästhetische Allgemeinbegriffe im eigentlichen Sinne vorläufig bezeichnet werden. Die drei entdeckten Beispiele davon sind zufällig vorgefunden; über deren Gesamtzahl läßt sich vom gegenwärtigen Standpunkte der induktiven Untersuchung aus noch nicht einmal eine Vermutung hegen.

Ihnen gegenüber steht die Gruppe der sechs, aus den Voraussetzungsnotwendigkeiten jener Urteile wesentlich erst erschlossene Begriffe. Es waren die Begriffe der »Schöpfung«, des »Künstlers« und des »Materials«; oder, in anderer Anordnung, des ästhetischen Objekts, des ästhetischen Subjekts und des ästhetischen Aktes. Dazu ferner die drei Begriffe der »Naszenz«, oder der Entstehung; der »Extensität«, oder des Daseins; und der »Intensität«, oder der Wirkung.

Von diesen letzten sechs Begriffen ist leicht einzusehen, daß sie als spezifische Kunstbegriffe keineswegs bezeichnet werden dürfen. Drei von ihnen geben sich vielmehr sogleich als die begrifflichen Voraussetzungen einer jeden Sachbeurteilung zu erkennen, welche es mit »Gegenständen zweiten Grades« zu tun hat; also für jede Be-

Digitized by Google

urteilung von Leistungen der sogenannten Spontaneität: Erkenntnisleistungen, Kulturtaten, Kunstschöpfungen stehen gleichermaßen unter den Denkvoraussetzungen der Subjektskategorie, der Objektskategorie und der Ergebniskategorie. Es können daher diese drei Kategorien, einmal stillschweigend angewandt auf das Leistungsgebiet der Kunst, vorläufig hingenommen werden als die drei Elementarkategorien des ästhetischen Subjekts, des ästhetischen Objekts und des ästhetischen Aktes. Sie als »Lehnkategorien« zu bezeichnen liegt kein Grund vor; da sie ja nur eine Sonderanwendung übrigens allgemein für Gegenstandsgebiete zweiten Grades gültiger Formen des Begreifens sind. Insofern sie dagegen als nicht spezifisch ästhetische Kategorien des Gesamtgebietes der Gegenstandsselbsterzeugung gelten müssen, scheint es gerechtfertigt, sie als vorästhetische Kategorien (des produktiven Verhaltens schlechthin) anzusprechen.

Nicht ganz so einfach vielleicht liegt der Fall der drei noch übrigen Kategorien. Ihnen nämlich liegt ob, jene ebenso eigentümlichen, wie unvermeidlichen Beziehungen der Kunsterscheinung zu den Gebieten des sinnlich-Gegebenen, oder der Natur, in formaler Allgemeinheit auszudrücken, welche das Wesen der Kunstschöpfung endgültig auch abscheidet vom Wesen der sittlich-kulturellen Leistung. Die »Kulturtat« nämlich (zu vergleichen die Unterscheidungen der dritten Betrachtung, achten Absatzes) kann als solche nur beurteilt werden unter dem allgemeinen Gesichtspunkte ihrer Gesinnung. Die Bewertung der Kraft und der Gewandtheit ihrer Durchführung, die Beurteilung ihres Erfolges liegt, wie außerhalb ihres Begriffes, so außerhalb des Machtbereiches ihres Urhebers.

Ganz anders sind demgegenüber die Bedingungen der ästhetischen Begriffsbildung gestellt. Zwar ist hier wohl auch von der Aufgabe einer begrifflichen Erfahrung »wertbetonter Motive des Handelns«, oder künstlerischer Gesinnungen, die Rede. Aber zugleich auch ist diese Aufgabe dahin erweitert, das Können, den Erfolg und die Resonanz der aktivierten Kunstgesinnung mit in die begriffliche Wesensbestimmung der Kunsterscheinung hereinzubeziehen.

Kurz gesagt: Zur wissenschaftlichen Leistung gehört Folgerichtigkeit der Begriffsbildung und -anordnung (»wahre« Urteile). Zur Kulturtat gehört Angemessenheit der Handlungen an die wertbetonte, praktische Idee (»gute« Gesinnung). Zur künstlerischen Schöpfung aber gehört eine seelisch-körperliche Fähigkeit des

Digitized by Google

Versinnlichens ästhetischer Entwürfe (»schöne« Begabung). Das sinnlich Gegebene, oder die Natur: für den Erkennenden ein reinlich-fremdes Material, für den Kulturtäter ein grundsätzlich wertgleichgültiges Werkzeug der Motivverwirklichung, wird für den Künstler zum Anfang und Ende seiner schöpferischen Bahn. Und wie ein Meteor, vom mütterlichen Boden eines Gestirnes ausgeschleudert, bei der Berührung mit der Atmosphäre einer neuen Erde in wunderbarem Glanze aufflammt, um bald in der vollzogenen Neuverbindung spurlos unterzugehen, indessen das Gedächtnis seiner leuchtenden Erscheinung noch lange bei den Menschen bleibt: so leuchtet gleichsam inmitten der schöpferischen Bahn, das Kunstwerk auf, dort, wo es von der Schwere stummer Sinnlichkeit gelöst, auf das ihm zugemessene Sinnliche freiwilligen Sinn der Schönheit legt.

Demnach erweist sich die Kunsterscheinung insgesamt und ferner gestellt unter die drei Zustandskategorien der Entstehung, oder der Motiviertheit (im Beginne der ästhetischen Produktion); des Daseins, oder der Harmonie (im Abschluß der Leistung und ihrer Bereitschaft zur ästhetischen Rezeption); und des Eindrucks, oder der Wirkung (im Uebergang zur ästhetischen Reproduktion). Das will sagen: Das ästhetische Feststellungsurteil, welches Bedarf und Richtung seiner Begriffsbildung überall und notwendig aus dem obersten Gesichtspunkte seiner Beurteilungsaufgabe, nämlich aus der Idee der Schönheit, herleitet, findet diese Idee zugleich nach verschiedenen Seiten hin wertbetont und somit Veranlassung, nach Maßgabe jener dreifachen Anforderung, mit den drei Grundbegriffen der »ästhetisch wertvollen Entstehung«, des »ästhetisch wertvollen Daseins« und der »ästhetisch wertvollen Wirkung« zu antworten.

Es verdient bemerkt zu werden, daß damit die kunsttheoretische Aufgabe die eigentümliche Mehrteilung des an sich stets einheitlichen Wertgedankens im Hinblick auf die zu berücksichtigenden Gebietselemente folgerichtig abschließt: Für die erkenntnistheoretische Aufgabe nämlich ist der Wahrheitswert eindeutig und ausschließlich der Erkenntnis-Leistung vorgerückt; die Wahrheit ist solchermaßen: »der Wert der Wissenschaft in ihrem Dasein.« Weder ist dabei also nach der gesinnungsmäßigen, oder nach der begabungsmäßigen Hervorbringung des Wissens; noch nach seinem künftigen Erfolge, nach seiner Wirkung, gefragt. In der kulturtheoretischen Aufgabe dagegen erweist sich der Wert des Endzwecks als richtungsgebend für zwei verschiedene Reihen der praktischen Begriffsbildung: einmal nämlich ist auch er der Kultur-Leistung

Digitized by Google

vorausgesetzt als geschichtlicher Wert (etwa als die Gemeinschaft der Heiligen, als Reich Gottes auf Erden); zum andern Male aber ist er auch der Tat-Entstehung übergeordnet als Wert der Gesinnung. Die (absolute) Gutheit ist der Wert des geschichtlichen Geschehens in seiner Gesamtheit und der in ihm ausgewirkten Gesinnung. Wonach jedoch in keiner Kulturerscheinung, aus Begriffen ihres eigentümlichen Wertes, gefragt werden kann, das ist die Wirkung. Denn als »Vorbild« (etwa in Gestalt eines Anlasses zur Heroenverehrung) bleibt sie fremdgesetzlich bestimmend und fällt darum wegen ihres autoritativen Charakters aus dem Rahmen einer Begriffsbildung, deren Wertgerichtetheit ausdrücklich die Selbstgesetzlichkeit und Einzigkeit der Leistung betont. Aber die kunsttheoretische Aufgabe endlich sieht ihren Wert der Schönheit sogleich, und nach der Natur ihres Gegenstandes, in dreifacher Projektion sowohl gerichtet auf Leistung, wie auf Motiviertheit wie auch auf Eindruck; und sie ist daher genötigt, die Begriffe der schönen Entstehung, des schönen Daseins und der schönen Wirkung dem Gesamtwerte der Schönheit, als dessen dreifacher Möglichkeit des Beziehungnehmens auf die Kunstwelt, unterzulegen. Denn die Kunst ist nicht material fremd, wie die Wissenschaft; sie ist auch nicht bloß material bearbeitend, wie die Kulturtat; sondern sie ist zugleich auch material verschmolzen und somit einer »Bewertung aus Sinnlichkeit« unterworfen, welche sich einzig ausdrücken läßt durch den Begriff der ästhetischen Wirkung.

Die drei Zustandskategorien der Kunsterscheinung bezeichnen somit die Notwendigkeit einer je dreifachen, begrifflichen Erfassung ihrer Wesensbestandteile, wie diese ihrerseits in den drei sogenannten Elementarkategorien festgelegt erscheinen. Das will sagen, daß somit zum Beispiel das ästhetische Subjekt nicht allein in seinem Bestande, sondern auch in seinem Hervorgehen aus dem allgemeinen Subjektsbegriffe überhaupt: in seiner ästhetischen »Ergriffenheit« also, werteigentümlich aufgefaßt sein will. Nicht anders aber muß das ästhetische Subjekt auch in seinem Hinübergehen in die Wirkung seiner sinnlichen Erscheinung, das heißt: in seiner »Bezogenheit« auf genießende Reproduktion, begriffen werden. Und ebenso das ästhetische Material. Und gleichfalls der ästhetische Akt. Alle drei Elementarkategorien rücken damit nacheinander also unter die modale Beleuchtung der drei Zustandskategorien: der Ergriffenheit (von ihrer unvergleichlichen künstlerischen Bestimmung); der Entlassenheit

Digitized by Google

(in die Ruhe ihres abgeschlossenen Daseins); und der Bezogenheit (auf den Kunstliebhaber, als auf den Träger aller künftigen, ästhetischen Feststellungs- und Geschmacksurteile).

Auch diese drei letzten Kategorien der Ergriffenheit, der Entlassenheit und der Bezogenheit — wie sie von nun an heißen sollen — verdienen nicht eigentlich den Namen von »Lehnkategorien«. Denn es dürfte einleuchten, daß etwa die Kategorie der Ergriffenheit keineswegs zusammengeht mit der Naturkategorie der Verursachung; da es sich bei jenem Begriffe vielmehr um die kategoriale Erfassung einer schöpferischen Spontaneität handelt, welche, als solche weiterhin begrifflich unauflösbar, hier doch lediglich zum Gebrauche und zu einer künftigen Theorie der ästhetischen Feststellungsurteile voraussetzungsgemäß hingenommen werden muß. Ebenso bezeichnet die Kategorie der Entlassenheit, so sehr sie, als Begriff der ästhetischen Substanz, dem natürlichen Substanzbegriffe angeglichen scheint, doch überall das unauslöschlich Eigentümliche eines Ruhens im schöpferischen Akt, nicht ein Ruhen im Sein. Endlich ist die Kategorie der Bezogenheit von der natürlichen Kategorie der Gemeinschaft, oder der Wechselwirkung, unverkennbar unterschieden durch das formale Geschmacksmoment der ästhetischen Billigung (welches Kant, nicht durchaus geschickt, mit dem Begriffe vom »uninteressierten Wohlgefallen« auszudrücken meinte): ein Moment, welches allerdings auf das sorgfältigste von der Verwechselung mit den Momenten des leiblich-seelischen Genießens ferngehalten werden muß.

Andererseits hat es den Anschein, als teilten die Kunsterscheinungen den Zustandsbegriff der Entlassenheit mit Kulturtat und Wissenschaft; den der Ergriffenheit wenigstens mit dem Aufgabengebiet jeder praktischen Begriffsbildung; und als könne somit nur der Begriff der Bezogenheit als eine eigentümlich ästhetische Zustandskategorie angesehen werden: so daß schließlich die Zustandskategorien sich erweisen würden als allgemeine Formen der Begreifung einer stufenweise fortschreitenden Auseinanderlegung des, jeder menschlichen Aufgabe jeweils vorgerückten Wertes nach den Gesichtspunkten der jeweiligen, elementaren Bezüge, auf welche der Wert gestellt ist. In diesem Sinne mögen alsdann auch die Zustandskategorien als allerdings vorästhetische Kategorien mit dem Grenzfall der letzten, spezifisch kunstgebietlichen Kategorie der Bezogenheit, gelten.

Indessen hat sich die Entfaltung der eigentlich ästhetischen Allgemeinbegriffe aus dem entsprechungsmäßigen Verhalten jener

Digitized by Google

sechs vorästhetischen Kategorien gegeneinander, schon hinlänglich angedeutet. So zum Beispiel erwies sich der Begriff der »Erfindung« als diejenige Kategorie, welche hervorspringt, wenn auf den ästhetischen Akt in Rücksicht auf seine Entstehung, oder nun: in Rücksicht auf seine Ergriffenheit geachtet wird. Ferner enthüllte sich der Begriff des »Stils« als die Kategorie des ästhetischen Subjekts in seinem Dasein, oder in der Ruhe seiner Entlassenheit. Während endlich der Begriff der »geringen Mittel« das ästhetische Objekt unter dem Gesichtspunkte seiner Wirkung, oder seiner Bezogenheit vorstellte.

Belehrt durch diesen aufgefundenen Leitfaden der Beispiele, liegt es somit nahe, auf dem induktiven Wege hier innezuhalten und, gleichfalls probeweise, einmal dazu überzugehen, den erhaltenen Wink zu nutzen und die durchgehende, wechselweise Entsprechung der Elementar- und der Zustandskategorien der Reihe nach konstruktiv zu erproben: dem beispielsweise gezeigten »Wege aufwärts« den »Weg abwärts« andeutend gegenüberzustellen.

Fünfte Betrachtung.

Ausblick. Der Weg abwärts, andeutungsweise.

Ein solcher konstruktiver Versuch führt alsbald zu folgendem Ergebnis:

Die vorästhetische Elementarkategorie des Subjekts, in Beziehung gesetzt mit der vorästhetischen Zustandskategorie der Entlassenheit, brachte den Hinweis auf die ästhetische Gebietskategorie des Stiles: Stil ist der allgemeine Begriff des Momentes schöpferischer Emanation in jeder Kunsterscheinung, sofern diese Emanation aus dem abgeschlossenen Werke spricht als objektive »Handschrift«, gleichsam absolut geworden und für immer abgeschieden von erneut sich äußernden, sei es stürmisch drängenden, sei es vorsichtig sich versuchenden Betätigungen der wandelbaren Künstlerperson. Weswegen dann zuletzt auch und unter höherem Betracht gleichgültig bleibt, wes Wesens jenes ästhetische Subjekt war, welches hinter dieser Handschrift stand: ob es ein großer Einzelner, ein Name; oder ob es eine kleingeartete Vielheit, eine Schule, ein namenloser Zeit- oder Volksgeist war. Und dieser Stilbegriff, so will es scheinen, hat Stütze, Ankerung und Klarheit.

Was nun mag sich aber ergeben, wenn die Subjektskategorie unter den modalen Gesichtspunkt der Kategorie der Ergriffenheit

Digitized by Google

gerückt wird? Was kann es heißen, das schöpferische Aktivitätsmoment im Zustande seiner »ästhetischen Entstehung« begreifen zu wollen? Wo ist der Begriff eines Ueberganges vom Begriffe der subjektiven Aktivität schlechtweg zu dem der ästhetisch-schöpferischen Aktivität in ihrer Leistung? Er darf nicht fehlen, denn er allein vertritt die Stelle der Begreifung des Eintritts einer Subjektivität überhaupt in den besonderen, ästhetischen Charakter. Es ist offenbar, daß es eine ästhetische Gebietskategorie der »Künstlerwerdung« geben muß und ihr Ort ist festgelegt auf den beziehungsmäßigen Treffpunkt der Subjekts — und der Ergriffenheitskategorie. Das subjektive Moment nun in seiner ästhetischen Ergriffenheit, oder in seiner Naszenz, ist begrifflich faßbar dort, wo ein latenter, schöpferischer Wille durch Berührung mit einer Darstellungsidee, oder, wie man zu sagen pflegt: vermittels einer künstlerischen Konzeption, akut wird. Dies aber ist das Moment der persönlich bestimmten Aeußerungsabsicht in der Kunsterscheinung, welches mit einem, in der Kunstlehre oft gebrauchten Worte zu bezeichnen nicht schwer fällt: Es entdeckt sich die Kategorie des Ausdrucks.

Ausdruck ist der allgemeine Begriff der durch das Kunstwerk hin verteilten, immer neu anhebenden, darum wandelbaren, darum ungleichmäßig und gewissermaßen stoßweise sich bekundenden Selbstdarstellung des ästhetischen Subjektes, in welcher jeder Aufstieg, jedes Abflauen und jede Neuzusammenraffung der künstlerischen Konzeption, somit der gesamte Akt der ästhetisch-subjektiven Naszenz, gleichsam durch das erstarrte Werk noch beweglich durchscheinend, für immer festgehalten bleibt [1]).

Vom Stilbegriff ist damit der Begriff des Ausdrucks unver-

---

1) Ein für allemale gelte hier die Anmerkung, daß im konstruktiven Gange einer Untersuchung, zu welcher noch gar keine, oder nur wenige Begriffe, durch Definition festgelegt, bereit stehen, (darunter auf keinen Fall just derjenige, welcher soeben erst entdeckt werden soll) keine Besorgnis obwalten darf wegen scheinbar oder tatsächlich gleichnishaften Wortgebrauchs. Der Weg führt hier seiner Natur nach von der Umschreibung, von der andeutenden Bezeichnung des Gemeinten, zur schließlichen Umreißung des Begriffes und so zur Definition. Erst eine deduktive Darstellung (welche vorbehalten bleibt) darf sich erlauben, von fertigen und festgeprägten Begriffen auszugehen. Und indem man von ihr fordert, daß sie solche Begriffe leiste, verlangt man doch zugleich auch, daß sie, niedersteigend, die Fülle der inhaltlichen Erscheinung darauf prüfe, wie viel davon in jedem Falle in die bereiten Schalen ihrer Begriffe zu fassen sei: in beiden Fällen also, bei nur vertauschter Wegrichtung, ist Ausgleich des Bestimmten mit dem Ungefähren Pflicht.

Digitized by Google

wechselbar unterschieden. Meint der Stil die Handschrift, so bezeichnet der Ausdruck das Schreiben; erfaßt der Stil die ruhende Erscheinung eines Künstlers im Kunstwerk, so begreift der Ausdruck das Ringen eines Künstlers um Selbstdarstellung im Kunstwerk, wie es als tausendfache Arbeitsspur dem künftig entlassenen Werke eingefügt bleibt, wie das Netz des Fugenwerkes dem geschichteten Bau. Der Stil betrifft stets das Ganze geleisteter Künstlerschaft; der Ausdruck betrifft stets das Einzelne gewollter, künstlerischer Selbstdarstellung.

Die Subjektskategorie, sodann an die Kategorie der Bezogenheit herangetragen, verweist das schöpferische Moment in der Kunsterscheinung auf seine Beziehung zu demjenigen, welcher seine künstlerische Intention ästhetisch verstehen, aufnehmen, wiederholen soll: Es meldet sich also der Kunstbegriff an, welcher fassen möchte, was das ästhetische Subjekt in die Kunsterscheinung gelegt hat, um seine eigene Darstellungsabsicht als einheitlich zusammenstimmend, als »aus einem Gusse geschaffen«, als planmäßig und aus einem Wunsche, einer Meinung geboren, wirksam zu übermitteln. Der Begriff hiefür ist in der Kunstlehre gleichfalls von jeher im Schwange, wenn auch mit unsicherem, weil ungeklärtem Wortsinn. Es ist der Begriff der Stimmung; besser: der Stimmungseinheit; am besten vielleicht festgelegt als Begriff der Einstimmigkeit[1]).

Einstimmigkeit ist demnach der allgemeine Begriff der in einer Kunsterscheinung ausgewirkten Planmäßigkeit und Einheitlichkeit der künstlerischen Intention des ästhetischen Subjekts, sofern diese, durch ausdrückliche Zusammenstimmung

---

1) So sehr nämlich für einen Begriff, welcher kategoriale Bezeichnung bestimmter, urteilsmäßiger Faßbarkeiten, und nichts anderes sein soll, gleichgültig erscheinen mag, welche andere Bedeutung immer ihm als Wort sonst noch anhaftet; da er, definitionell gebraucht, ja lediglich als Name funktioniert, so empfiehlt sich doch, vom kategorial gemeinten und also rein formalen Begriffe die allzu große Nähe inhaltlich belasteter, hier etwa psychologischer, Bedeutungen fernzuhalten. Der Begriff der »Stimmung« nun ist dermaßen gefühlsmäßig besetzt, daß ihm fast völlig sein ursprünglicher, ethymologischer Sinn abhanden gekommen ist: welcher doch nur ausdrückt, daß eine durchgehende Zusammengestimmtheit von Teilen einer Sache bezeichnet werden solle. (Nur die Tonkunst kennt noch den Begriff in rein formalem, allerdings technischem, immerhin also in wenigstens ähnlichem Sinne, wie er hier gebraucht sein will.) Das Gefühl der Stimmung ist dann erst eine nachträgliche und letzten Endes, zufällige seelische Nebenwirkung aus der formalen Gestimmtheit von Teilen einer Sache.

Digitized by Google

aller Teile des Kunstwerks auf eine gemeinsame Ausdrucksleistung, sich der Begutachtung künftiger Geschmacksurteile empfiehlt.

Vom Stilbegriff ist dabei der Begriff der Einstimmigkeit allein schon durch den Umstand abgetrennt, daß jener eben die »Handschrift«, dieser hingegen die Art der Mitteilung betrifft: Stil ist vollkommen frei von jeder Beziehung auf Geschmack. Er ruht in sich. Einstimmigkeit ist bezogen auf Teilnahme, gerichtet auf Mitteilung und daher, in der schwierigen Weise solcher Grenzbegriffe, als Kategorie für ästhetische Feststellungsurteile den gegenständlichen Begriffen der Geschmacksurteile zunächst benachbart.

Diese Eigenschaft teilt er in jeder Weise mit der, auf Bezogenheit eingestellten Kategorie des ästhetischen Materials, oder mit dem ästhetischen Allgemeinbegriff der geringen Mittel.

Auch der Begriff der geringen Mittel bedeutet nur die Form einer möglichen Ergreifung des Materials als Impression. Und er hat nicht das geringste mehr zu tun mit dem, für ein gefühls-ästhetisch verbildetes Ohr so gerne mitschwingenden, Nebenton einer seelischen Beteiligung am Eindruck, einer besonderen, seelischen Disposition zur Aufnahme gewisser, sinnlicher Reizwirkungen. Die Kategorie der geringen Mittel betrifft vielmehr ausschließlich den Anteil des ästhetischen Objektes an der Mitteilbarkeit eines Kunstwerkes; und das will dann freilich sagen: an seiner Möglichkeit, Gegenstand für Geschmacksurteile zu werden. Diese Bedeutung der Kategorie der geringen Mittel wird sich aus dem Zusammenhange der übrigen ästhetischen Objektskategorien noch mehr aufhellen.

Die vorästhetische Objektskategorie nämlich, demnächst zusammengehalten mit der vorästhetischen Zustandskategorie der Ergriffenheit, öffnet den Ort für diejenige ästhetische Gebietskategorie, welche den Uebergang des Objektes schlechthin in den ästhetisch-spezifischen Zustand bezeichnet. Das vorästhetische Objekt nun heiße, als solches, Stoff; als ästhetisches Objekt heiße es: Material. Demnach will der gesuchte Begriff den Stoff in seiner ästhetischen Qualifikation, oder als Material in dessen Naszenz, erfahren. Die ästhetische Qualifikation eines Stoffes ist aber bestimmt durch seine Verhaltungsweise gegenüber der doppelten Anforderung an ihn: als Material einzugehen in ein Werk und unterzugehen in einer ihm aufgedrungenen Darstellungsaufgabe; und als Material sich in seiner stofflichen Eigentümlichkeit zu behaupten und der Bearbeitung auf seine Weise einen

Digitized by Google

charakteristischen Widerstand entgegenzusetzen. Denn ohne diesen Widerstand verschwände das ästhetische Objekt gänzlich in der Ausdrucksabsicht des ästhetischen Subjekts: wodurch zwar eine Darstellungsidee wohl zu einer gewissen, scheinbar absoluten Aufzeigung, aber eben darum nicht zu einer angemessenen, sinnlichen Erscheinung käme. Somit dürfte es sich an seinem Orte gewiß verteidigen und erweisen lassen, daß der Begriff der ästhetischen Naszenz des Materials füglich als Kategorie des spezifischen, ästhetischen Widerstandes bezeichnet werden darf.

Aesthetischer Widerstand ist also der allgemeine Begriff der objektiven, ästhetischen Qualifikation eines Stoffes, durch die Art seiner Entsprechung auf den darstellerischen Ausdrucksangriff der schöpferischen Subjektivität.

Ausdrücklich sei angemerkt, daß aus Gründen, deren Nachweis möglich, hier aber viel zu weitläufig wäre, die Kategorie des ästhetischen Widerstandes, trotzdem sie an Unentbehrlichkeit und Häufigkeit des tastenden Gebrauchs hinter keinem der anderen ästhetischen Allgemeinbegriffe zurücksteht, dennoch in der ausgebildeten Kunstsprache am meisten vernachlässigt geblieben und überhaupt den Kunstlehrern nur selten als solche zum Bewußtsein gekommen ist.

Ganz im Gegensatz dazu ist der nächstfolgende, ästhetische Allgemeinbegriff wohl von allen der am meisten genannte und mißkannte, geübte und getrübte. Er ergibt sich aus der Gegenüberstellung der Elementarkategorie des Objektes mit der Zustandskategorie der Entlassenheit. Gesucht ist also die ästhetische Gebietskategorie für das ruhende und harmonisierte Dasein des Materials in der Kunsterscheinung; oder für das Material in seinem endgültig behaupteten, ästhetischen Gleichgewicht. Wo aber das Material im Kunstwerk, endgültig entlassen aus der Hand der schöpferischen Aktivität, jene Bearbeitung gefunden hat, in welcher es — hier zwar noch ganz Material, dort aber schon völlig geleistete Ausdrucksdarstellung — in ewigem Gleichwert seiner Stoffnatur und seiner Kunstbildung ruht: Da, sagt man, hat es seine Form.

Form ist die ästhetische Gebietskategorie des ästhetischen Objektes in seiner Relation auf den, in ihm geleisteten Stil; das heißt: Durch den Begriff der Form wird das unverrückbare, formale Verhältnis zwischen Selbstbehauptung des Materials und Darstellungsbehaup-

Digitized by Google

tung des ästhetischen Subjektes ausgedrückt. Man kann daher auch sagen: Form ist die Harmonie des Stofflichen mit der kunstgebundenen Absichtlichkeit seiner Erscheinung im Werk [1]).

Von hier aus verdeutlicht sich nochmals in besonderer Weise auch die Kategorie der geringen Mittel. Denn diese hängt in der selben Art zusammen, unterscheidet sich auf die gleiche Art von der Kategorie der Form, wie Stil und Einstimmigkeit benachbart sind: Form ist der Begriff einer endgültigen Materialerscheinung. Die geringen Mittel sind der Begriff der Art und Weise, in welcher sich das Material dem reproduzierenden Genusse, oder dem Geschmacksurteil, gleichsam erläuternd, mitteilt. Am kürzesten: die Kategorie der geringen Mittel betrifft jenen Teil der Kunsterscheinung, durch welchen die Form zur Wirkung gelangt, nämlich die »Einstimmigkeit des Materials«.

Zum dritten und letzten nun gilt es, die ästhetische Elementar- und Grenzkategorie des ästhetischen Aktes mit den drei Zustandskategorien in Verbindung zu setzen.

Davon ist die erste, nämlich die ästhetische Gebietskategorie der Erfindung, schon entdeckt als der Begriff des schöpferischen Aktes in seiner Naszenz.

Erfindung ist der allgemeine Begriff des überall nur werkmäßig vorstellbaren, unmittelbar eindrucksgegebenen Zusammentreffens von aktivem Leistungs-Streben und passivem Material-Widerstreben; und zwar im Uebergange dieses Zusammentreffens zum objektiven Zusammensein im Werk. Der Begriff der Erfindung betrifft also alle jene Momente der Kunsterscheinung, bei welchen die Urteilsaufmerksamkeit gerichtet ist auf

1) Hier sei wenigstens in der Kürze einer Anmerkung, doch nachdrücklich darauf hin gewiesen, daß es folglich eine, durch die ästhetische Kategorie der »Form« faßbare Erscheinungsweise, oder Eigenschaft, der Natur nicht gibt noch überhaupt geben kann.

Denn »Form« ist stets geformte und das heißt: Subjekt-gewollte, Stilbegründete »Bildung«. (Möge der schöne, geistige — und das heißt wieder: Persönlichkeits-betonende — und sachliche Doppelsinn des Wortes hörbar mitklingen !). Was aber überall in der Natur angetroffen wird als Stoffbegrenzung, als ausgewirktes Beisammensein der Stoffteile, das hat den Namen: »Gestalt«, μορφη. Gestalt entsteht nicht aus »Bildung«, sondern durch »Wachstum« dem Stoffe einwohnender Keimkraft; oder, wo von außen veranlaßt, durch mechanischen Druck und Stoß und durch tierische Instinktbefriedigung.

Form und Gestalt sind also Begriffe, die sich auf den jeweiligen Erfahrungsgebieten ihrer Anwendung gegenseitig ausschließen. Beide Begriffe vermischen, heißt eine der ältesten und ärgsten Begriffsverwirrungen der Kunstlehre verewigen.

Digitized by Google

das Eintreten des ästhetischen Aktes, aus Erwählung und Verwerfung, Prüfung und Sonderung sowohl der Darstellungsidee; wie auch des Materials; wie auch namentlich aus der gegenseitigen Abwägung beider, aufeinander gestellter und durchweg auf einander angewiesener Teilmomente der Kunstentstehung: Momente der Kunsterscheinung also, wie sie etwa unter den Begriffen des »Entwurfes«, der »Skizze«, der »Fabel«, des »Themas«, und anderen mehr, der Kunstlehre geläufig sind. Diese Begriffe alle versuchen, den ästhetischen Akt in seiner Entstehung und Vollziehung zu begreifen und stehen daher unter der Kategorie der Erfindung [1]).

Schon ein flüchtiger Blick auf die nächste, in Betracht zu ziehende Ueberkreuzung der vorästhetischen Kategorien des Aktes und der Entlassenheit läßt erkennen, daß es sich bei dem, durch ihr Zusammentreffen angekündigten, ästhetischen Allgemeinbegriffe um eine besonders bedeutsame, ganz in die erste Linie der Beachtung drängende und darum der Kunstlehre vorzüglich wichtige Kategorie handeln muß: Sie nämlich betrifft jenes Teilgebiet der Kunsterscheinung, in welchem es gilt, den ästhetischen Akt als entlassene Leistung, oder kurz, als Kunstwerk im engsten Sinne, zu begreifen. Die gesuchte Kategorie findet sich ausgedrückt in dem Begriffe der Repräsentanz, oder der Bedeutung des Kunstwerkes. Der entlassene, ästhetische Akt, als in sich ruhendes Gebilde, ist ohne alle Beziehung zur Natur: denn er ist Kunstwerk; und er ist ebenso ohne jede Beziehung auf irgend ein anderes, künstlerisches Außerihm: denn er ist gelöste Aufgabe, abgeschlossene Schöpfung. Somit bedeutet das Werk nur sich selbst, seiner Extensität nach; es bedeutet darüber hinaus die Versinnlichung einer sogenannten Darstellungsidee (welche übrigens auch bloß rein formal sein kann), seiner Leistung nach: und ist in diesem Sinne ruhendes Bild seiner gemeinten Leistung; entlassenes Gleichnis einer in sich ausgerollten Darstellungsaufgabe, oder Symbol.

Als Kategorie des Kunstwerks ist somit der Begriff des Symbols der allgemeine Begriff für das Moment der Werkbedeutung in der Gesamterscheinung der Kunstleistung. In ihm drückt sich

1) Noch einmal sei hier zum Ueberfluß angemerkt: Niemals betreffen diese Kategorien den empirischen Befund, hier etwa also den der faktischen Kunstwerksentstehung, diese mag vor sich gegangen sein, wie sie will. Der Begriff der Erfindung stellt nur ein rein formales Schema der möglichen Fällbarkeit eines ästhetischen Feststellungsurteils unter dem Gesichtspunkte der Werkentstehung dar.

Digitized by Google

aus, was von dem unmittelbar gegenständlich werdenden Wesen der Kunstschöpfung sich begreifen läßt als Sinn des Kunstdaseins. Darum streift gleichsam die Kategorie des Symbols, vermöge ihrer besonderen Stellung im ganzen der Tafel reinen Kunstbegriffe, am nächsten an die Idee, oder den Wert der Schönheit selbst, vermittelt ihn den übrigen Begriffen der praktischen Kunsterfahrung und steht deswegen sozusagen an der Grenze zwischen reiner Aesthetik und kunstphilosophischer Spekulation, auf welche sie hinüberdeutet. Doch bleibt ihr, dessenungeachtet, ihr kategorialer Charakter dabei vollkommen gewahrt.

Endlich entdeckt sich der Ort für die letzte der neun ästhetischen Gebietskategorien dort, wo der ästhetische Akt, unter dem modalen Gesichtspunkte der Bezogenheit, begrifflich Anschluß nimmt an den reproduzierenden Geschmack: das geleistete Kunstwerk tritt in den Gebietsbereich der Intensität seiner Wirkung und will daher begriffen sein nach der Seite seiner summarischen Vollentsprechung an das Ganze des Geschmacksanspruches, welches, auf Grund aller Einzelbeurteilungen der Momente an der Kunsterscheinung, nun als abschließendes, summarisches Geschmacksurteil der Kunstleistung in ihrer Totalität sich gegenüberstellt. Das Kunstwerk entspricht aber sich selbst und der Summe seiner, in ihm gestellten Teilaufgaben dort, wo es als ästhetischer Akt der Gesamtidee seiner Schöpfung durchaus angemessen ist. Nun ist jede Schöpfung ihrem Begriffe nach »einzig und unwiederholbar in ihrem Arbeitsverlauf« (zu vergleichen die Definition in der ersten Betrachtung, fünften Absatzes); daher denn dem Kunstwerk die unbedingte Angemessenheit an seine Gesamtaufgabe den Charakter der Klassizität verleiht. Ihn begrifflich zu fassen und dem ästhetischen Feststellungsurteile zugänglich zu machen, ist Funktion der Kategorie der Einzig(artig-)keit.

Einzigkeit ist also der allgemeine Begriff für alle Momente der Vergleichung unter den Kunsterscheinungen; und aus ihm abgewandelt, von ihm abhängig, sind alle jene Begriffe, der inhaltlichen Kunstlehre, die mit dem der »Monumentalität«, oder der »Vorbildlichkeit« verwandt sind.

Es versteht sich, daß von der Kategorie der Einzig(artig-)keit aus der Eingang in die Nebenprobleme des Kulturzusammenhangs (zu vergl. Seite 44) und der Kunstgeschichte besonders nahe erreichbar ist.

Mit diesen, aus der wechselweisen Ueberkreuzung der sechs vorästhetischen Kategorien gewonnenen, neun ästhetischen Gebiets-

Digitized by Google

kategorien scheint zunächst der mögliche Umfang kategorialer Voraussetzungen für das Zustandekommen der ästhetischen Feststellungsurteile erschöpft. Denn beendigt ist die Aufzählung der Elemente der Kunstleistung in ihrem Wesen als Schöpfung.

Indessen genügt auf dem zurzeit begangenen Wege der induktiven Konstruktion eine kurze, prüfende Umschau unter den gegebenen Feststellungsurteilen, um zu bemerken, daß da eine gewisse Gruppe stets wiederkehrender und, wie es scheint, dem Gebrauche der Kunstlehre durchaus unentbehrlicher Begriffe noch für sich besteht und Beachtung fordert: Es ist die Gruppe derjenigen Begriffe, welche die Kunsterscheinung weniger in ihrem kunstmäßigen Aufbau, als vielmehr in ihrer unerläßlichen Gebundenheit in die sinnliche Erscheinung aufzufassen suchen. Die sinnliche Erscheinung steht aber überall in räumlichen und zeitlichen Verhältnissen. Es bedienen sich daher alle jene Begriffe, welche die Erscheinung als solche nach ihren elementaren Bedingungen zu ergreifen versuchen, der Vermittelung des Raum- und des Zeitbegriffes, um die verschiedenen Momente der sinnlichen Erscheinung gegeneinander abzugrenzen und getrennt aufzufassen. Es kann in diesen gegenwärtigen, zumal aus den Urteilsgegebenheiten suchend aufsteigenden Untersuchungen keineswegs Aufgabe sein, eine kritische Erörterung der Begriffe von Raum und Zeit einzuschalten. Mögen diese nun als Formen reiner Anschauung in Kantischem Sinne gelten, oder mögen sie als sonstwie erworbene, einfache Begriffe der sinnlichen Erfahrung angesehen werden: so sind sie auf jeden Fall für die Kunstlehre unbedingt vorästhetische Begriffe und von ihr daher lediglich übernommen, in welcher Gestalt auch immer, als unentbehrliche Voraussetzungen der ästhetischen Begriffsbildung.

Das Kunstwerk nämlich kann in ausschließlichem Betracht (formal, bei sachlich selbstverständlich stets verhältnismäßiger Raumzeitlichkeit) raumbezogen; es kann ferner in ausschließlichem Betracht zeitbezogen; und es kann endlich, in gleicher Weise, ausdrücklich sowohl als auf Raum, wie als auf Zeit bezogen, aufgefaßt werden.

Im ersten Falle reiner Raumbezogenheit umfaßt der gesuchte Begriff alle Momente der Verteilung einer Kunsterscheinung im Raum; das heißt: Lagerung, Entsprechung, oder Proportion, und Ordnung ihrer Teile. Der zum Behufe hierauf gerichteter Feststellungsurteile benötigte, allgemeine Begriff, ist der Begriff der Symmetrie.

Symmetrie ist der allgemeine Begriff spezifisch künstlerisch beurteilter Anordnungen

Digitized by Google

und Verhältnisse im Raum. Was in diesem Satze die Worte: »spezifisch-künstlerisch« besagen wollen, bleibe noch vorbehalten. Es bedarf endlich kaum der Erinnerung, daß der Begriff der Symmetrie in seiner formalen Allgemeinheit alle Unterbegriffe seiner Einschränkung und seiner Verneinung mitumspannt.

Im zweiten Falle reiner Zeitbezogenheit der Kunsterscheinung betrifft der gesuchte Begriff alle Momente der Verteilung einer Kunsterscheinung in der Zeit; das will sagen: deren zeitliche Abfolge, Entsprechung (Takt) und Ordnung. In den ästhetischen Feststellungsurteilen findet sich dafür der Begriff des Rhythmus vorgebildet.

Rhythmus ist sonach der allgemeine Begriff spezifisch künstlerisch beurteilter Verhältnisse von Teilen in der Zeit.

Im dritten Falle ausdrücklich gemischter Bezogenheit einer Kunsterscheinung auf räumliche und zeitliche Verteilung zugleich, bietet sich zu deren wechselnder Begreifung der Begriff der Komposition dar. Es erweist sich aber als vorteilhaft, und so ist es schon im Schema der begrifflich möglichen Raum-Zeit-Beziehungen vorgezeichnet, daß man den allgemeinen Begriff der Komposition durch Unterteilung in zwei gebietsbestimmtere Begriffe zerlege, je nach der raummäßig, oder zeitmäßig überwiegenden Betontheit der Kunsterscheinung. Daraus ergibt sich:

Die raumbetonte Komposition ist der Begriff aller jener Kompositions-Momente am Raumkunstwerk, welche einer Folge von Ansichten, eines Nacheinanders der Eindrücke, und somit einer freien, zeitlichen Abfolge mehrerer, voneinander abhängender Feststellungsurteile bedürfen, damit die sinnliche Gesamterscheinung als solche unter dem Begriffe der Komposition einheitlich beurteilt werde. Der allgemeine Begriff der raumbetonten Komposition, oder der ästhetischen Raumzeiten, verfügt in der angewandten Kunstlehre bis heute, soviel ich sehe, noch über keine durchgehends anerkannte Wortbezeichnung. Gemeint ist er wohl in Begriffen, wie :»Tektonik«, »Aufbau«, er enthält Begriffselemente wie: »Perspektive«, »Ueberschneidung«, »Riß«, und andere mehr. Indessen möchte der Vorschlag gehört werden, den Begriff der Gliederung in allgemeinen Gebrauch zu nehmen. Denn ihn zeichnet aus, daß er den Begriff des Raumgemäßen mit dem einer verketteten Abfolge, unter Vorbetonung des ersteren, glücklich ausdrückt.

Digitized by Google

Die zeitbetonte Komposition ist im Gegensatze dazu der Begriff aller Kompositionselemente am Zeitkunstwerk, welche in räumlicher Gleichzeitigkeit, oder in kompositionsgebundener Abfolge einer Raumdurchmessung und somit gleichsam als bildmäßig-raumdimensionale Einheit spezifisch ästhetisch beurteilt sein wollen, damit die sinnliche Gesamterscheinung des Werkes als solche dem Kompositionsbegriffe in seiner Totalität entspreche.

Der allgemeine Begriff dieser Zeit betonten Kompositionserfassung, oder der ästhetischen Zeiträume, ist der Begriff der Führung. Er wird insbesondere als Begriff der Körperführung in der Aesthetik des Tanzes und der Schauspielkunst eine bedeutende Rolle spielen müssen.

Mit dieser, zu der Kategorientafel der ästhetischen Allgemeinbegriffe hinzutretenden Drei- oder Vierzahl der ästhetischen, raumzeitlichen Beziehungsbegriffe mag endlich der Umkreis der, den ästhetischen Feststellungsurteilen zugrundeliegenden, reinen Kunstbegriffe, welchen durchgehends jede Beziehung auf Kunstgefühl, Lust des Genießens und Geschmack überhaupt fremd ist, ausgemessen sein. Beweisen läßt sich ihre Vollständigkeit aus dem induktiven Verfahren heraus schwerlich. Es bleibt der kunstphilosophischen Deduktion vorbehalten, die doppelte Tafel der ästhetischen Allgemeinbegriffe zu bestätigen.

Uebrig bleibt, an diesem Punkte des Weges angelangt, dem, die Kunsturteile durchprüfenden Sammler und Ordner aller vermutlichen, ästhetischen Grundbegriffe der eine, allgemeinste, unbestimmteste und doch allbeherrschende Begriff der Schönheit. Von ihm scheinen alle anderen Kunstbegriffe auf eine geheimnisvolle Weise abzuhängen; auf ihn scheinen sie alle hinzudeuten, hinzuleiten. Er aber, den alle Zungen nennen, der den Urworten der menschlichen Sprache gesellt ist, er gewinnt in jedem Munde eine andere Bedeutung, bedeutet jeder Lehre, die ihn verkündigt, einen anderen Baugrund und eine andere Sehnsucht.

Es ist offenbar: vor dem Begriffe der Schönheit muß die induktive Untersuchung, wie der konstruktive Versuch, Halt machen. Aus dem Standpunkte der gegenwärtigen Betrachtung kann der Begriff der Schönheit lediglich festgestellt werden als der vermutlich oberste und zugleich als der Mittelpunktsbegriff des Gesamtgebietes der Kunsterscheinung. Es ist vielleicht auch noch möglich, anzugeben, daß in diesem Begriffe der Sinn der Kunst kulminiere und daß die Schönheit darum der Begriff des Wertes aller Kunst sein

Digitized by Google

müsse. Aber aus der Erfahrung werden nur wandelbare Werte erfragt; und die durchprüfende Vergleichung aller ästhetischer Feststellungsurteile auf gemeinsame begriffliche Bestandteile trifft niemals auf den zureichenden Grund ihrer Fällung, fördert niemals zutage, was die, begrifflich nach Gebieten ihres Aufbaus und ihrer Erscheinung zerlegte Schöpfung, neben Erkenntnis und Kulturtat, noch Besonderes im Ganzen bedeute.

Darum steht der Begriff der Schönheit, als Sinn der Schöpfung, als Ideal ihrer Erscheinung, mit durchaus relativer Behauptung am Ende des induktiven Aufstieges: unbestimmt, und dennoch alle unterwegs gefundenen Begriffe bestimmend; unzugänglich, und dennoch Ziel. Und so steht er am Eingange der deduktiven Konstruktion: durchaus problematisch und dennoch das Gewisseste in der Kunsterfahrung; der unvermeidliche Begriff aller ästhetischen Beurteilung.

Dies Verhalten kennzeichnet den Begriff der Schönheit als ranggleich mit dem der Wahrheit und mit dem des kulturellen Endzwecks: Er kann nicht erschlossen werden, denn er geht jedem Urteil voraus. Er kann vielleicht noch nicht einmal erfühlt werden, denn er geht jedem Kunstgefühl voraus.

Somit bleibt seine Umschreibung und Begrenzung der philosophischen Findung vorbehalten. Es sei wiederholt, daß das nicht heißen kann: ihn der Willkür unverantwortlicher Spekulation ausgeliefert sein zu lassen. Vielmehr ist er, als Richtungsbegriff aller der gefundenen und in ein festverstängtes und verstrebtes Gefüge verbundenen, allgemeinen Kunstbegriffe, schon zum voraus vielfältig und dermaßen festgelegt, daß ein unvorsichtiges Darauflosphilosophieren über Schönheit sich gar bald zuschanden reden muß. H i e r nämlich ist ein System gleichsam konvergierender Begriffe; d o r t ist der Brennpunkt, zu dem sie hinschießen, aus dem sie hervorfließen müssen: Der Phantasie ist da nur wenig Spielraum gelassen, die fehlenden Verbindungen einzutragen.

Die folgende Schlußbetrachtung will dazu einige Andeutungen machen. Sie will nicht mehr sein, als ein Fingerzeig, oder auch, unbescheidener ausgedrückt, nichts, als ein kunstphilosophisches Programm.

Sechste Betrachtung.

Die Idee der Schönheit. Das System der reinen Kunstbegriffe auf einer Tafel.

Fertig gerüstet dem Haupt ihres Vaters entsprungen, ist Pallas Athene unter den Geschwistern das tiefdeutige Gleichnis der ersten

Digitized by Google

Wissenschaft, oder der Philosophie. Denn alle erkennende Gewißheit beginnt mit echter Philosophie, welche eine Weltordnung in Begriffen darstellt, vor und über allem ableitenden Wissen. So ist, wie jede wirklich grundlegende Auffassung der Natur, so auch jede Beurteilung der Kunst aus den vermutlich tiefsten Bedingungen ihres Zustandekommens und ihres Daseins eine Sache vorwissenschaftlicher Stellungnahme: Schönheit, als Begriff des Sinnes aller Kunst, ist irgendwo zuletzt ein Problem der Metaphysik der Kunst. Und da eine jede Metaphysik im höchsten Sinne Sache der subjektiven Weltanschauung bleibt (worinnen, meiner Ansicht nach, ihr eigentümlicher Wert höchst gerechterweise beschlossen ist), so ist folglich auch der Sinnbegriff der Schönheit gebunden an die elementare Stellung eines jeden Menschen zur Gesamterscheinung der Welt. Das heißt: Die Metaphysik der Kunst ist innerhalb der Weltanschauung eines jeden, folgerichtig denkenden Geistes genau gebunden an die zugleich ergriffene Metaphysik der Natur und der »Sitten«. Woraus folgt, daß die Idee der Schönheit bald naturalistisch gefärbt, bald ethisch pathetisiert, bald auch von angeblich »reinem« Gefühl getragen erscheint: immer doch gebunden an die Pflicht, erläuternder Ausgang und deutliche Quelle aller jener reinen Grundbegriffe zu sein, welche den Umkreis der, gegenüber der tatsächlichen Kunsterscheinung möglichen, Kunsturteile bestimmt.

Die sogenannte deutsch-idealistische Metaphysik nun, auf deren Voraussetzung und Boden die hier angekündigte Philosophie der Kunst zu erwachsen meint, ist beherrscht von der Vorstellung einer Aufgabe, welche dem menschlichen Geiste angesichts der großen Mannigfaltigkeit der Erscheinung gestellt sei. Diese Aufgabe, theoretisch sowohl, wie praktisch unendlich gestellt, zielt auf Ausgleich des unendlich gedachten, aber stets endlichen Vielen mit dem endlich zu denkenden, aber unendlich Einen; oder, mit einer vielleicht zu kühnen Abkürzung: auf die Rückführung der, vom Erlebnis ausgegangenen Erkenntnis auf das Erlebnis. Auf solche Art will diese Anschauung von der Stellung des Menschen zum Ganzen der Welt den Zug aufs Allgemeine erklären, der all unserem Begriffe bildenden Erkennen, unserem Gemeinschaft bildenden, praktischen Handeln und unserem Typus bildenden, schöpferischen Künstlertum zugrunde gelegt ist.

Es ist hiermit schon ausgesprochen, was also die tiefere Verwandtschaft zwischen Wissenschaft, Kultur und Kunst ausmacht: Es ist, allgemein gesprochen, die gemeinsame Absicht auf »Verendlichung des Unendlichen«; im besonderen aber die Verwandt-

Digitized by Google

schaft von Begriff und (kulturellem, oder schöpferischem) Typus[1]).

Während nun im erkennenden Verhalten jener metaphysisch vorausgesetzte Ausgleich die unendliche Aufgabe der Benennungen; während er ferner im praktischen Verhalten die unendliche Aufgabe der Bewährung von Gesinnungen zur Folge hat, bedingt er im schöpferischen Verhalten vielmehr ein beziehungsvolles Zusammentreten von Zeichen in sich ruhender Einheiten, welche, da sie keinerlei Art von Beziehungen nach vorwärts und nach rückwärts in den unendlichen Fortgang zusammenhängender, gegenseitig voneinander abhängiger Glieder gestatten, notwendig in nahen, deutlich überschaubaren Grenzen, im Endlichen durchaus verharren. Daher der geforderte Ausgleich sich hier begnügt mit der endlichen Aufgabe der Harmonisierung von konkreten Anschauungen. So gewinnt das Kunstwerk seine sinnliche Endlichkeit. Es verdient damit für immer den Anspruch auf Universalität seiner Symbolgeltung, sowohl der Extensität nach (es gibt kein die »Welt« gleichnishaft auf einmal ausschöpfendes Kunstwerk), wie auch der Extensität nach (es gibt kein, das kleinste Stückwelt im endgültigen Symbol darstellendes Kunstwerk, kein Kunstwerk vom absoluten Standpunkt, das heißt: keine Klassizität der Sache nach). Aber eine nur ihm eigentümliche, neue Art von Unendlichkeit erwirbt sich das Kunstwerk aus diesen selben Bedingungen seiner Beschränkung: nämlich die Unendlichkeit der Wirkungen seiner gleichnishaften Auslegbarkeit. In der Harmonisiertheit seiner schöpferischen Teilanschauungen gestattet es nämlich eine, durch zeitlich wie örtlich in seine Spiegelung einbezogene, ewig wechselnde Kulturzuständlichkeit, praktisch unendliche Mannigfaltigkeit der Wege, auf welchen jenem endlichen Zusammenklang seiner Zeichen nachgegangen werden werden kann.

An die Seite der unendlichen Aufgaben, hier eines absoluten Systems der Begriffe, dort einer vollkommenen Bewährung gesinnungsmäßiger Leistungen, tritt somit die endliche Aufgabe eines ausgeglichenen Kosmos der schöpferischen Anschauungen.

Dem metaphysischen Blick ist klar, daß diese glückliche Verendlichung und Versinnlichung des Sinnes, welcher der einmal ange-

1) Ueber das Verhältnis von Kulturtäterschaft und Kunstschöpfertum möge stets vor Augen bleiben, was die dritte Betrachtung (Seite 45 f.) darüber ausgemacht hat.

Digitized by Google

nommenen Stellung des Menschen zur Welt zukommt, lediglich erkauft werden kann um den Preis eines Verzichts des künstlerischen Schöpfertums auf Teilnahme am tätigen und leidenden Zusammenhange des allgemeinen Weltgeschehens, oder des Verzichts auf metaphysische »Erlösung« von der einmal auferlegten, unendlichen Aufgabe. Das heißt: Während das erkennende Fortschreiten in Begriffen, während das tätige Fortwirken in den geschichtlichen Aufbau der Kultur hinaus jenes, mit einem richtungsmäßig forttreibenden Sinne belegte Weltgeschehen rüstig zu fördern und zu seiner Bestimmung hinzuführen unternimmt, vollziehen sich die, nur sich selbst meinenden Schöpfungen der Kunst abseits und abgewandt den weltsinngebenden Auseinandersetzungen zwischen Welt und Mensch, deren bloßes Gleichnis sie sind.

Aber es bedarf hinwiederum einer nur kurzen Besinnung, um diesen »bloß gleichnishaften« Charakter der Kunst nicht in eins zu setzen mit einer Geringschätzung, oder gar einer Verwerfung, welche auf den unvergleichlichen Pflichtwert der »praktischen« Teilnahme am Gange des Weltgeschehens pochen möchte. Denn das Gleichnis der Kunst, wenn auch vielleicht — sehr vielleicht — im Vergleich mit dem »Ernste« der unendlichen Aufgabenlösung ein bloßes »Spiel«, ist im Zusammenhange der geistigen und dingbearbeitenden Gesamtkultur ein unerschöpfliches Moment der Sammlung, der Prüfung, der wiederkehrenden Ergebnisaufstellung, unendlicher Besinnung, neuer Richtungsbestimmung und spontaner Fingerzeige für die fortrollende und wachsende Lawine der Menschheitsaufgaben.

So ist die Kunst für diese metaphysische Grundauffassung nicht sowohl »bloßes Gleichnis«, zwecklos und unfruchtbar, als vielmehr Denkmal über Denkmal am Wege des ringenden Gedankens, der kämpfenden Tatgesinnung und zugleich Fanal und immer neu aufgerichteter Wegweiser in die unendliche Zukunft weiterschreitender Kultur.

Wenn nun von dieser Seite der Betrachtung her gleichwohl ein Strahl intellektueller Belichtung und ein Glanz von ethisierendem Pathos neu auf die Idee der Schönheit und auf das Wesen der Kunst fallen sollte, so kann das ferner füglich nichts mehr schaden: denn, daß es nur ein fremder Glanz und Widerschein ist, bleibt bewußt, indessen doch hinwiederum der Abglanz dringend mahnt, bedeutungsreichen Einklang und Zusammenhang des Geistes niemals zu vergessen.

Dies also ist der Ort der Schönheit als Idee von einem Kosmos endlicher Anschauungen im System der Kunstbegriffe.

Digitized by Google

Es wäre nun wohl an der Reihe, die Brücken abwärts zu den reinen Kunstbegriffen, oder zu den Kategorien zu schlagen und diese sachlich herzuleiten aus der Quellidee der Schönheit.

Allein, dies ist ein größeres Geschäft. Es ist die Kernaufgabe der Kunstphilosophie selbst, davon hier nicht viel mehr aufgezeigt werden sollte, als der Plan. Ein anderes aber ist der Entwurf, ein anderes die Ausführung.

So sei es denn gestattet, die Betrachtung hier mit einem bildmäßigen Ueberblick der gegenwärtigen Sachlage und zugleich mit einer Behauptung an der Stirn dieser Tafel zu beschließen; mit einer Behauptung, welche dem Begriffe der Schönheit am Anfang und im Zusammenhange einer künftigen, deduktiven Kunstphilosophie Ort, Rang und Sinn seiner Geltung zuweist.

* * *

Von der hier getanen Arbeit aber und von ihrer Aufnahme beim Leser möge noch dieses zu sagen erlaubt sein:

Den Weg im ganzen deduktiv zu gehen, verbot verständlicherweise der Raum. Die Behauptungen stehen daher, nicht selten ohne Beweise, mehr für ein wissenschaftliches Vermuten, als für eine beabsichtigte, volle Leistung. Und manches Glatte, scheinbar leicht Gesagte, birgt seine Schwierigkeiten, mir recht wohl bewußt, in der Tiefe viel zerklüfteter Sonderprobleme. Und wenn so Manchem etwa auch die vorgelegte Tafel der reinen Kunstbegriffe gleichsam »allzuschön« und darum allzu bedenklich erscheinen sollte, — denn solcherweise findet sich der kritische Zweifel, sonderbar, doch oftmals gern gerichtet — so bittet das dargelegte Programm dieser Betrachtungen zunächst um Verzug des letzten Urteils bis zum baldigen Erscheinen des darstellenden Teiles dieser Kunstphilosophie. Bleibt auch dann noch begründeter Zweifel an der durchgehenden Unerschütterlichkeit des aufgedeckten Kategorien-Gefüges, so sei er willkommen.

Denn nicht das Endgültige in einem so völlig neu abgesteckten Felde der Wissenschaft zu sagen, ist nächster Ehrgeiz des am Bau der Erkenntnisse Dienenden, sondern prinzipieller und architektonischer Grundrißentwurf ist sein vornehmstes Teil. Mögen dann am Baue andere mit zusehen, was zu verändern, was zu bessern, zu vereinfachen und zu erweitern sei. Zuerst tut not, daß ein Plan und ein deutlich abgesteckter Bezirk sei, auf dem sich zum ersten Male gemeinsame, in Begriffen und Problemen sich verstehende und nicht am Nachbar eigensinnig vorbeiredende, kunstphilosophische und kunstwissenschaftliche Erkenntnisse gewinnen lassen.

Digitized by Google

Tafel

der allgemeinen, reinen Kunstbegriffe.

I.

Die Kunst-Norm.

Der Begriff der **Schönheit** als gleichbedeutend mit der **Idee eines Kosmos von Anschauungen. Die Schönheit als Wert der anschaulichen Verendlichung unendlicher Aufgaben.**

II.

Das System der ästhetischen Gebietskategorien.

Vorästhetische Elementar-Kategorien		Aesthetisches Subjekt. (Künstler)	Aesthetisches Objekt. (Material)	Aesthetischer Akt. (Schöpfung)
Vorästhetische, bzw. grenzästhetische Zustands-Kategorien.	**Aesthetische Ergriffenheit.** (Entstehung; Produktion.)	*Naszens:* **Konzeption.** **Ausdruck.**	*Naszens:* **Qualifikation.** **Aesthetischer Widerstand.**	*Nassens:* **Invention.** **Erfindung.**
	Aesthetische Entlassenheit. (Harmonisiertes Dasein; Rezeption.)	*Extensität:* **Emanation.** **Stil.**	*Extensität:* **Relation.** (Gleichgewicht) **Form.**	*Extensität:* **Repräsentans.** **Symbol.**
	Aesthetische Bezogenheit. (Wirkung; Reproduktion.)	*Intensität:* **Intention.** **Einstimmigkeit.**	*Intensität:* **Impression.** **Geringe Mittel.**	*Intensität:* **Klassizität.** **Einzig(artig)-keit.**

III.

Das System der notwendigen, reinen Begriffe der Beziehung der Kunsterscheinung auf die Begriffe von Raum und Zeit.

Betonung auf:	Raum:	Zeit:
Raum:	**Symmetrie.**	*Raum-Komposition:* (Begriff der Raumzeiten) **Gliederung**
Zeit:	*Zeit-Komposition:* (Begriff der Zeiträume) (Körper-)**Führung**	**Rhythmus.**

Digitized by Google

Der Begriff der Verursachung und das Problem der individuellen Kausalität.

Von

Hugo Bergmann (Prag).

I. Der Begriff der Verursachung.

1. An einer berühmten Stelle im 2. Buche seiner Nouveaux essais hat Leibniz den Lockeschen Satz, »daß in der Seele nichts sei, das nicht von den Sinnen kommt«, dahin korrigiert, daß er hinzufügte, — »das Denken selbst ausgenommen«. Man könnte zunächst meinen, diese Verbesserung sei Locke gegenüber mehr eine solche des Wortes als der Sache. Denn auch Locke war ja nicht Sensualist in jenem groben Sinne, daß er alle Vorstellungen aus der äußern Wahrnehmung, aus dem Material der körperlichen Sinne abgeleitet hätte. Hatte er doch neben der Sensation die Reflexion als Quelle der Ideen zugegeben, so daß nach ihm nicht nur die physischen Phänomene, sondern auch die psychischen das Material bilden, dem wir die Begriffe entnehmen. Allein wenn man näher zusieht, was Leibniz bei seiner Polemik geleitet hat, so wird man gewahr, daß es vor allem das Bild von der tabula rasa und die damit gegebene Präsumtion über den Ursprung der Begriffe war, welche seinen Widerspruch hervorrief. Locke mußte von seinem Standpunkte aus annehmen, daß alle elementaren Begriffe, die wir haben, im wahrnehmungsmäßig Gegebenen konkret verwirklicht sein mußten, und daß alle Begriffsbildung nur eine Art Herausklauben, ein Herausnehmen sein mußte. Diese Art der Begriffsgewinnung — Imperzeption hat Marty sie genannt — ist ja bei den sinnlichen Begriffen wie Rotes und Blaues, aber auch bei den aus innerer Wahrnehmung einfach imperzipierten, wie Vorstellender oder Urteilender, die einzig mögliche. Doch Leibnizens tiefere Auffassung

Digitized by Google

des Problems ahnt, daß es mit dieser Art der Begriffsgewinnung nicht genug sei. So bemerkt er denn: „Sie müssen anerkennen, daß es Vorstellungen gibt, welche der Reflexion des Geistes verdankt werden, wenn er über sich selbst nachdenkt.« Dieses Nachdenken kann nicht ein einfaches Durchlaufen des Gegebenen und ein abstraktives Lostrennen solcher Bestandteile sein, die irgendwie hervortreten und sich so der Loslösung darbieten. Das Nachdenken muß ein Entdecken jenes schöpferischen Charakters des Bewußtseins sein, den Leibniz einmal sehr bezeichnend dadurch zum Ausdruck bringt, daß er die Seele eine Ideen hervorbringende Substanz, substantia ideans, nennt. (In einem Briefe an de Volder. ed. Gerhardt II, 185.) Diese Reflexion soll offenbaren, daß, gleichwie die Adern den Marmor durchziehen und ihn so zum bestimmten Kunstwerk prädestinieren, so auch die Seele nicht ein untätig aufnehmendes, bloß rezeptives, sondern ein stellungnehmendes Organ ist; nicht ein Taubenschlag, nach dem ironischen Bilde Platos, sondern lebendige Aktivität.

Man könnte freilich noch einen Augenblick lang glauben — und vielleicht glaubte es Leibniz selbst — es sei mit dieser Erkenntnis kein Schritt über Locke hinaus getan. Denn was immer die Seele sei — es muß sich der innern Wahrnehmung ebenso enthüllen, wie sich die sinnliche Welt der äußern offenbart. Und wenn die letztere solche Begriffe wie »Rotes«, »Süßes« imperzipiert, so erhalte die Imperzeption aus innerer Wahrnehmung Begriffe wie »Vorstellender«, »Urteilender«, Liebender«. Es sei also im obern Stockwerk alles genau wie im untern und es sei nicht notwendig, neben der abstraktiven Imperzeption aus äußerer und innerer Wahrnehmung weitere Begriffsquellen anzunehmen. Auch die Erkenntnis, daß die Seele ein stellungnehmendes Organ sei, könne hieran nichts ändern. Es folge hieraus nur, daß wir in innerer Wahrnehmung solche Begriffspaare wie bejahend — verneinend, liebend — hassend erfahren. Mehr könne auch das Leibnizische Ueber-sich-selbst-Reflektieren der Seele nicht liefern.

Allein solch eine Ansicht wäre ein folgenschwerer Irrtum, entsprungen der Nichtbeachtung des Unterschiedes psychischer und physischer Gegebenheiten. Die physischen Phänomene sind eine einreihige Kette, den psychischen ist dagegen der Bezug auf etwas von ihnen Verschiedenes eigentümlich. Die Betrachtung der letztern kann darum eine doppelte Richtung annehmen: sie kann sich darauf beschränken, sie rein als Gegebenheiten zu analysieren — dann stellt sie sich den Vorstellungen, Urteilen, Gemütserlebnissen genau

Digitized by Google

so gegenüber wie die äußere Wahrnehmung den Farben, Tönen und dergl. Die Begriffsbildung bleibt nur aufnehmend, passiv imperzipierend. Dieser Betrachtungsart ist ihr Objekt, das Psychische, ebenso schlichtes Material wie der äußern das physisch Gegebene. Aber es ist eben der Vorzug des Psychischen, noch Anlaß zu einer zweiten Art der Erfassung und Begriffsbildung zu geben.

Was hier gemeint ist, springt vielleicht am ehesten in die Augen, wenn man den Begriff des Nichtseienden auf seinen Ursprung hin untersucht. Es ist klar, daß dieser Begriff aus keiner Gegebenheit einfach herausgenommen, imperzipiert werden kann. Denn er ist in keiner realisiert. Auch in der innern Wahrnehmung tritt er uns nicht entgegen, wie man vielleicht meinen könnte. Denn auch hier ist uns nur die sehr positive Tätigkeit des Verneinens gegeben. Dennoch aber hängt, das ist klar, der Begriff des Nichtseienden mit dem des Verneinens sehr eng zusammen und es ist eben jene zweite Betrachtungsart, die bei Gelegenheit des Verneinens (des evidenten oder wenigstens für evident gehaltenen) den Begriff des Nichtseienden als des mit Recht zu Verneinenden in uns entspringen läßt. Betrachten wir nämlich das Verneinen nicht bloß als schlichte Gegebenheit in uns, sondern sehen wir darauf, daß es eine psychische Gegebenheit ist und als solche jenen Bezug zu etwas, zu dem verneinten Objekt nämlich und zu dem Nichtsein dieses Objekts hat: dann geht uns aus dem Zusammenschauen jenes Urteilsinhaltes Nichtsein und der ihm adäquat sein sollenden psychischen Tätigkeit des Verneinens der Begriff des Nichtseienden auf. Nicht also durch einfache Reflexion im Sinne Lockes, für den das Psychische ebenso etwas gleichsam in einer Ebene Liegendes war wie das physisch Gegebene, gewinnen wir solche Begriffe wie den hier erwähnten, vielmehr muß eine Reflexion auf unsere psychische Tätigkeit, auf die nicht direkt durch das vorstellungsmäßig Gegebene bedingte Stellungnahme eintreten, wir müssen gewissermaßen unsere Seele belauschen, wie sie zwischen sich und der Objektivität der Gegenstände Verbindungen herstellt, Fäden spinnt, um die sogenannten kategorialen Begriffe zu gewinnen. Ein solcher Begriff wie der des Nichtseins (oder anderer Urteilsinhalte usw.) findet sich weder im Psychischen noch im Physischen realisiert, kann also auch weder durch äußeres noch durch inneres Anschauen unmittelbar ergriffen werden. Vielmehr müssen wir erst in gewissen psychischen Akten einem solchen Inhalte entsprechend Stellung genommen haben (dem Nichtsein z. B. im richtigen, verneinenden Urteil adäquat geworden sein), dann erst kann,

Digitized by Google

— wie durch dieses adäquate modale Verhalten hindurch — unser Begriff von dem Sachverhalte Besitz ergreifen. Und wie der Begriff des Nichtseienden, so ist auch der des Seienden nicht einfach aus dem Gegebenen herauszuklauben, sondern nur zu erhalten, wenn wir unser evident bejahendes Urteilen reflektierend beobachten. Dies hat schon Brentano in seiner Psychologie gezeigt und Marty hat dann die Psychologie der Begriffsgewinnung durch Reflexion weiter ausgeführt und der abstraktiven ausdrücklich entgegengesetzt. Es sei für das Nähere auf des letztern Untersuchungen z. allg. Grammatik und Sprachphilosophie hingewiesen. (Halle 1908, bes. S. 434 ff.)

An jener Stelle der Nouveaux essais, wo Leibniz die bedeutsame Korrektur des »nisi intellectus ipse« vornimmt, gibt er eine Liste von Begriffen, die man nur durch Reflektieren der Seele über sich selbst gewinnen könne. Unter ihnen figuriert auch der Begriff »Ursache«. In der Tat hätte der Kausalbegriff der Psychologie weniger Schwierigkeiten gemacht, wenn man nicht so sensualistisch gedacht und um jeden Preis bestrebt gewesen wäre, die Begriffe im Material der innern und äußern Wahrnehmung aufzuweisen, wenn man vielmehr sich darauf besonnen hätte, daß auch die Reflexion auf das modale Verhalten der Seele zum Material Quelle der Begriffsbildung sein kann. Daß wir in der äußern Wahrnehmung nur ein Nacheinander haben und keine Verursachung, hat Hume gezeigt und es ist seit ihm wenig mehr bestritten worden. Um so mehr versuchte man, die innere Wahrnehmung als Begriffsquelle heranzuziehen. Hier boten sich zunächst die Willensvorgänge als Urbild der Verursachung dar. In jüngster Zeit hat Renouvier den Versuch einer solchen Ableitung erneuert. (Vgl. z. B. Les dilemmes de la Métaph. 1901, S. 130, 160.) Wir setzen uns vor — so wird da argumentiert —, das oder jenes zu denken, und der gewünschte Gedanke erfüllt unsere Seele. Nehmen wir da nicht unmittelbar wahr, wie unser Wille den Gedanken hervorruft?

Wenn mit diesem Argumente nichts mehr gemeint wäre, als daß ein primitiver Animismus, der übrigens in unserm Vorstellungsleben eine recht große Rolle spielen mag, sich die Verursachung dem Willen analog denkt und in die Ursache ein Wollen introjiziert, so wäre nichts dawider zu sagen. Aber damit ist für den wissenschaftlichen Kausalbegriff nichts gewonnen. Es kann also die Meinung nur die sein, daß wir im Wollen das wahrhaft wahrnehmen, was wissenschaftlich als Kausierung bezeichnet wird. Dem aber stellen sich bedeutende Schwierigkeiten entgegen. Schon Fichte,

Digitized by Google

der ein ähnliches Beispiel für seine intellektuelle Anschauung [1]) der Verursachung anführt (zweite Einleit. in die Wiss.-lehre, S. 49 der Ausg. d. Meinerschen phil. Bibl.) erklärt, daß im Gegebenen nichts von Verursachung zu entdecken sei. »Betrachte ich nach den Gesetzen des bloß sinnlichen Bewußtseins, so liegt in demselben nichts mehr als eine Folge gewisser Vorstellungen.« Es kann ja doch auch nicht anders sein. Wäre wirkliche Verursachung hier anschaulich erlebt, so müßte der ganze Zusammenhang zwischen Willen und Effekt vor unserer Wahrnehmung ausgebreitet liegen; das Problem der Wirkung des Willens wäre im ersten Anschauen prinzipiell gelöst und liefe nur noch darauf hinaus, das wahrnehmungsmäßig schon Gegebene zu analysieren. So einfach liegt aber das Problem der Kausalität des Willens denn doch nicht.

Man hat daher die Willensvorgänge in anderer Art für denselben Zweck heranziehen wollen: nicht als Ursache, sondern als Wirkung sollten sie das Urbild der Verursachung abgeben. So hat Schopenhauer die Motivation, d. h. die vermeintliche Tatsache, daß ein Willensakt durch eine Vorstellung bewirkt wird, als das Urbild der Kausation angesehen. »Hier — heißt es § 43 des Satzes v. Grunde — stehen wir gleichsam hinter den Kulissen und erfahren das Geheimnis, wie dem innersten Wesen nach die Ursache die Wirkung herbeiführt.« Allein es scheint dieser Weg nicht gangbarer zu sein, als der frühere. Meinong schon hat darauf verwiesen, daß die Vorstellung, die das eine Mal als Motiv auftritt, ein anderes Mal bestehen kann, ohne einen Willensakt nach sich zu ziehen. »Sie ist nur Motiv unter Voraussetzung einer bestimmten psychischen, vielleicht auch physischen Disposition, und von dieser Disposition (die doch offenbar mit zur Ursache gehört) gibt die innere Wahrnehmung keine Kenntnis. Demnach besteht zwischen den Phänomenen, welche der innern Wahrnehmung zugänglich sind, gar kein Kausalverhältnis im eigentlichen Sinn, mithin kann ein solches gar nicht wahrgenommen werden.« (Humestudien, II.) Uebereinstimmend damit sagt Simmel im zweiten Bande seiner Einleitung in die Moralwissenschaft (S. 297) vom Psychischen, es »bilde nur einen sehr variablen Ausschnitt aus dem Gesamtsysteme des Menschen, und deshalb ist der einzelne psychische Akt nicht aus den vorangehenden psychischen Akten allein zu verstehen, da diese erst

---

1) Fichtes intellektuelle Anschauung ist bekanntlich von der Kants gänzlich verschieden. Ihre Beziehungen zu unserer »Reflexion« weiter zu verfolgen, muß ich mir hier versagen.

Digitized by Google

im Zusammentreffen mit andern, außerpsychischen Vorgängen die zureichende Ursache jenes bildeten« [1]).

Man wird nicht einwenden wollen, eine solche Betrachtung bedeute ein ungerechtfertigtes Heranziehen objektiver Tatsachen in eine psychologische Betrachtung; es brauche Kausation, um subjektiv wahrgenommen zu werden, nicht auch objektiv wahrhaft vorhanden zu sein. Denn es läßt sich allerdings nicht bestreiten, daß man glauben kann, etwas wahrzunehmen, ohne daß es da ist. Aber in allen solchen Fällen handelt es sich um falsche Prädikationen, die dadurch entstehen, daß man auf den Wahrnehmungsinhalt Begriffe anwendet, denen er nicht entspricht. Zu einer solchen fälschlichen Prädikation muß man den zu prädizierenden Begriff doch schon besitzen, kann ihn also nicht aus dem Material gewinnen, in dem er nicht verwirklicht ist.

Zu den erwähnten Bedenken gesellen sich aber noch weitere. Zunächst: Kausation ist ein kontinuierlicher Vorgang. Wenn das nicht ohnehin einleuchtet, so erinnere man sich an das vielbesprochene Dilemma, ob denn die Wirkung mit ihrer Ursache zeitlich zusammenfalle oder auf sie folge. Beides scheint zu Widersprüchen zu führen, aus denen nur die Erkenntnis herausführt, daß die Kausation ein kontinuierlicher Vorgang ist und daß die hier kurz vorgebrachten Schwierigkeiten ganz vom Typus jener Aporien sind, die auftauchen, wenn man das Stetige nicht als Einheit, sondern als Summe diskreter Einheiten, als »Perlenschnur« zu verstehen sucht [2]). Wenn nun Kausierung ein stetiger Vorgang ist, dann kann von der unmittelbaren Wirkung eines Vorgangs nicht die Rede sein. Es liegt ja in der Natur des Stetigen, daß es nächste Spezies in einer Reihe nicht gibt. Da es also keine nächste Wirkung einer Ursache gibt, so müssen sich zwischen jede Ursache und »ihre« Wirkung Mittelglieder einschieben lassen [3]). Welche Mittelglieder aber könnten wir zwischen der motivierenden Vorstellung und dem motivierten Willensakt einschieben? Wenn wir hier wirklich einen kausalen Zusammenhang anschauten, so könnten wir auf diese Frage unbedenklich antworten. Daß wir dies nicht können, zeigt deutlich, was es mit Schopenhauers Bemerkung für eine Bewandtnis hat.

1) Vgl. auch die interessanten Bemerkungen über die Motivierungen, welche sich Leute ersinnen, die unter der Wirkung posthypnotischer Suggestion handeln, bei Bergson, Zeit und Freiheit, S. 123 ff.

2) Wegen des nähern sei auf Ed. v. Hartmanns Kategorienlehre, S. 393 und auf meine Schrift »Das philosoph. Werk Bolzanos«, § 73 verwiesen.

3) Vgl. Benno Kohn, Untersuchungen über das Kausalproblem (1881) S. 16.

Digitized by Google

So wird es denn wohl dabei bleiben müssen, daß auch in der innern Wahrnehmung keine Verursachung als anschaubarer Gegenstand gegeben ist. Dennoch hat der Rückgang auf die innere Wahrnehmung, wie er hier versucht wird, einen richtigen Kern. Man muß nur für die Imperzeption aus innerer Wahrnehmung die Reflexion im Sinne unserer einleitenden Bemerkungen setzen.

2. Bleibt man freilich auf sensualistischem Boden stehen, so muß man daran verzweifeln, die Erwerbung des Kausalbegriffes zu verstehen. Und so bleibt denn nichts anderes übrig als ihn zu leugnen. Eine solche einfache Streichung der Kausalität aus unserer Begriffstafel wird man in der Millschen Gleichung Kausalität = regelmäßige Aufeinanderfolge sehen müssen. Man pflegt gewöhnlich J. St. Mill gegenüber darauf hinzuweisen, daß es regelmäßige Folgen gibt, welche wir nicht als kausal betrachten: Ebbe und Flut, Tag und Nacht und dergl. Doch ist damit nichts bewiesen. Denn der Positivist wird auf solche Einwendungen leicht erwidern können, daß, soweit bei solchen Folgen wirklich unabänderliche Regelmäßigkeit besteht, auch eine wahrhafte Kausation nicht zu bestreiten ist. So hat denn auch Schopenhauer für die astronomische Bedeutung von Tag und Nacht das Zutreffen der Kausalität zugegeben. Man wird denn auch Mill das zugestehen müssen, daß kein Fall einer Regelmäßigkeit gegeben sein kann, die wir für unabänderlich halten könnten, ohne sie zugleich für eine kausale Folge zu erklären. Denn, wie wir gleich sehen werden, haben wir gar kein Mittel, eine unabänderliche Regelmäßigkeit von einer kausalen Folge zu unterscheiden.

Auch einem Einwand wie dem folgenden könnte Mill noch standhalten: Man könnte gegen ihn sagen: So wie es regelmäßige Sukzessionen gibt, gibt es auch regelmäßige Koexistenzen. Dann aber ist der Fall denkbar, daß ein A, das regelmäßig ein B zur Folge hat, andrerseits regelmäßig ein C neben sich hat. Wie nun hier B auf A, so folgt es auch regelmäßig auf C, ohne daß C die Ursache von B wäre. Mill wird antworten, daß in diesem Falle tatsächlich gar nicht entschieden werden könne, ob A oder C Ursache von B sei. In der Tat wird ja auch derjenige, welcher die Kausalität als notwendige Folge deutet, zugeben müssen, daß B ebenso auf A wie auf C notwendig folge — da ja A und C nie ohne einander existieren — und daß man es daher ebensosehr Wirkung des einen wie des andern nennen kann.

Entscheidend scheint mir gegen die Millsche Auffassung zu sprechen, daß danach Kausalität überhaupt kein objek-

Digitized by Google

tives Verhältnis wäre. Daß B auf A regelmäßig folgt, ist eine Beobachtung von uns. Dem einzelnen Falle ist die Tatsache, daß er sich unter eine Regelmäßigkeit einreihen läßt, völlig gleichgültig. Wenn das regelmäßige Nacheinander in keiner Notwendigkeit begründet ist, so bedeutet es für den einzelnen Fall keine auszeichnende Bestimmung. Wenn ich zufällig jemanden regelmäßig auf meinem Spaziergange begegne, so unterscheidet sich die einzelne Begegnung dadurch garnicht von jeder andern, die sich nicht wiederholt. Die Regelmäßigkeit ist ihr eine äußere Bestimmung, die vom Beobachter hinzugebracht wird. Erst wenn die Regel in einer objektiven Tatsächlichkeit begründet wird, enthält die einzelne Aufeinanderfolge in sich einen Grund ihrer Wiederholung und die Notwendigkeit der Sukzession wohnt ihr selbst inne. Auf dem Standpunkte Mills dagegen ist die Ursächlichkeit keine objektive Bestimmung; das einzelne A könnte nicht Ursache eines B genannt werden, es sei denn in der Reflexion eines Beurteilers, der die einzelne Folge mit andern vergleicht und übereinstimmend findet. Der in diesem Sinne ursächlich genannte Zusammenhang wäre der einzelnen Folge nicht minder äußerlich, als etwa der Umstand, daß sie sich in dem und dem Jahre abspielt. Nur wir wären es, die sich durch die öfters beobachtete Regelmäßigkeit verführen lassen, hier ein Gesetz zu sehen. Objektiv begründet wäre die Erwartung der Wiederkehr des Gleichen durchaus nicht. Bekanntlich hat nun auch Mill in seine Ursachendefinition die Forderung aufgenommen, daß die Wirkung »unbedingt« erfolgen müsse; doch vermag er von dieser Unbedingtheit keine Rechenschaft zu geben. (Vgl. Kohn, a. a. O. S. 3.) Man kann ja gewiß, den Spuren Humes folgend, bestreiten, daß uns die Erfahrung das Recht gibt, einen solchen Begriff der notwendigen Folge auf sie anzuwenden. Aber man darf nicht von vornherein schon den Kausalbegriff derart verfälschen, daß schon die Frage nach dem objektiven Bestande einer Ursächlichkeit illusorisch wird. Wenn aber Kausalität nur Regelmäßigkeit der Folge, und zwar nicht in einer Notwendigkeit begründete Regelmäßigkeit ist, so bleibt sie völlig unverständlich. Wir würden, indem wir eine solche, objektiv durch nichts begründete Regelmäßigkeit in den Dingen annehmen, in einen Abgrund von Unwahrscheinlichkeit versinken.

Die Frage, ob die Notwendigkeit oder bloß die Regelmäßigkeit einen Bestandteil des Kausalbegriffes bildet, ist auch von großer Wichtigkeit für die Frage nach der Beweisbarkeit des Kausalprinzips. Dies weiter auszuführen, ist hier nicht der Ort. Nur darauf sei

Digitized by Google

hingewiesen: wenn Kausalität nur ein anderer Name für die Regelmäßigkeit ist, dann bemüht man sich vergebens, die regelmäßige Anordnung der Objekte durch die Herrschaft des Kausalgesetzes zu erklären. Dies führt H. Gomperz in seiner Schrift über »Das Problem der Willensfreiheit« sehr klar aus. Dagegen hätte es einen guten Sinn, die Regelmäßigkeit der Weltanordnung durch die Gültigkeit eines Gesetzes zu erklären, das die notwendige Zusammengehörigkeit gewisser Tatsachengruppen beinhaltet.

So ist denn unsere Stellung dahin fixiert: Kausalität, d. i. notwendige Aufeinanderfolge, ist eine objektive Tatsache und dennoch kein Gegenstand anschauender Wahrnehmung. Dies kann freilich, wer nicht über Locke hinausgegangen ist, nicht verstehen. Wer aber gelernt hat, neben den durch Imperzeption abstrahierten Begriffen auch solche anzuerkennen, die durch Reflexion auf die Aktqualitäten der psychischen Phänomene gewonnen sind, der wird auch dem Kausalbegriffe ein besseres Schicksal zu bereiten wissen, als die positivistische Verflüchtigung. Der hier vorkommende Begriff der Notwendigkeit ist gewonnen durch Reflexion auf ein modales, stellungnehmendes Verhalten unserer Seele, Die Urteilspsychologie kennt dieses Verhalten schon seit langem: den Unterschied des apodiktischen und des assertorischen Urteils, der kein Unterschied der beurteilten Materie, sondern ein solcher des urteilenden Verhaltens ist. Es ist eine andere Art der Stellungnahme zu dem zu Beurteilenden, ob wir urteilen, daß ein bestimmter Sachverhalt bloß tatsächlich oder daß er notwendig ist, das heißt nicht anders sein kann. Die Reflexion auf dieses letztere urteilende Verhalten liefert uns den Begriff der Notwendigkeit, den man darum vergeblich im Gebiete des äußerlich und innerlich Gegebenen gesucht hat.

Kausalität aber ist nur eine bestimmte Art von Notwendigkeit: Notwendigkeit der Aufeinanderfolge.

3. Als Resultat unserer Erörterungen des Kausalbegriffes können wir nunmehr folgende Definition aufstellen: Ein oder mehrere Gegenstände a, b, c sind die Ursache eines oder mehrerer Objekte x, y, z, wenn a, b, c nicht bestehen kann, ohne daß x, y, z folgt und auch x, y, z nicht sein kann, ohne daß a, b, c vorhergegangen ist. —

Mit Absicht wird hier von der Ursache sowohl als von der Wirkung nicht als von einem Ereignis gesprochen. Das gewöhnliche Schema, das von der Ursache und der Wirkung zu sprechen

Digitized by Google

pflegt, übersieht die wichtige Tatsache der Ursachen- und Wirkungskomplexe. Es ist J. St. Mills großes Verdienst, auf sie energisch aufmerksam gemacht zu haben. Wenn der Sprachgebrauch von dieser Strenge abweicht und mit dem Namen »Ursache« besondere Momente am wahrhaften Ursachenkomplexe bezeichnet, so sind hier praktische Erwägungen maßgebend, auf die wir jetzt nicht eingehen. Hier halten wir daran fest, daß im strengen Sinne das Eintreffen der Wirkung nur dann notwendig ist, wenn die Gesamtheit der die Ursache bildenden Bedingungen erfüllt ist. Und zwar muß man zu diesen Bedingungen positive sowohl als negative zählen. Man kann z. B. nicht einfach sagen, die Drehung der Kurbel einer Elektrisiermaschine erzeuge eine Funkenwirkung. Denn wenn Feuchtigkeit vorhanden ist, mag man immerzu drehen — die »Wirkung« tritt nicht ein. Man kann also nur sagen, daß bei Nichtvorhandensein von Feuchtigkeit jene Wirkung eintrete und bei Außerachtlassung dieser negativen Bedingungen ist das Kausalurteil falsch.

4. Allein was hier von der Vielfachheit der Ursachen gesagt wurde, muß folgerichtig auf die Vielfachheit der Wirkungen ausgedehnt werden. Wenn jemand die Pluralität der Ursachen verkennend die Teilursache für die gesamte nähme und sich nun darüber wunderte, daß jetzt die Wirkung ausbleibt; und wenn er daraus gar die Folgerung zöge, dieselbe Ursache bewirke verschiedene Effekte, so würde man ihn leicht seines Irrtums belehren. Allein man ist noch immer nicht allgemein zur Ueberzeugung gelangt, daß, was der Ursache recht, der Wirkung billig sein muß. Auf seiten der Ursache darf man die Teilursache nicht mit der Totalursache verwechseln, weil man sonst zu ungeheuerlichen Behauptungen fortgetrieben wird. Aber ebenso muß man auch Teilwirkung und Gesamtwirkung rein auseinanderhalten; dann aber wird sich leicht herausstellen, daß der so allgemein für wahr gehaltene Satz »Verschiedene Ursachen können dieselbe Wirkung haben« nichts ist als eine Folge der Verwechslung des Teils mit dem Ganzen. Wird man auch auf seiten der Wirkung den ganzen Effekt in Betracht ziehen, die gesamte Summe der gewirkten Begebenheiten, so wird man auch hier sehen, daß verschiedene Ursachen wohl gleiche Teilwirkungen haben können, nicht aber die gleiche Gesamtwirkung. Dasselbe aber gilt auch von der Ursache: verschiedene Wirkungen können ja auch gleiche Teilursachen haben. Wenn die Gasse vor meinem Hause naß ist, so kann es geregnet haben oder es kann gespritzt worden sein. Verschiedene

Digitized by Google

Ursachen — gleiche Wirkungen? Nein! Nur die Teilwirkungen sind gleich. Allein der ganze Komplex der Wirkungen eines Regens unterscheidet sich gründlich von den Wirkungen eines Straßenreinigungswagens. So ist denn hier die Ursache gegenüber der Wirkung in keiner Vorzugsstellung und wir werden, wenn wir nur an der strengen Fassung des Ursachs- und Wirkungsbegriffs festhalten, die ein-eindeutige Beziehung von causa und effectus nicht verkennen können [1]).

Es ist natürlich nichts dagegen einzuwenden, wenn jemand die Kausalbeziehung als mehr-eindeutige definiert, in der Weise, daß wohl derselben Ursache stets dieselbe Wirkung, derselben Wirkung aber nicht immer die gleiche Ursache entsprechen muß. Ein so definierter Begriff wird natürlich weiter sein als der unsere und sofern bedeutet unsere Bestimmung, daß das Verhältnis der Wirkung zur Ursache eindeutig sein soll, eine »willkürliche« Einschränkung. »Willkür« ist eben im Bereiche der Definition alles. Und erst in dem Augenblick wird diese Schrankenlosigkeit der Möglichkeiten überwunden, wo wir unsere methodischen Begriffe an der Praxis der Wissenschaften orientieren. Wenn es nun aber wirklich wahr wäre, was man noch in vielen Lehrbüchern der Logik lesen kann [2]), daß es wohl eine Pluralität der Ursachen, nicht aber eine solche der Wirkungen gibt, so wäre es unverständlich, daß sich Natur- und Kulturwissenschaften mit so vorzüglichem Erfolge der Erschließung der Ursachen aus den Wirkungen bedienen können. Ihre Praxis setzt hier mit Recht als in Wirklichkeit gegeben voraus, was die Theorie nur allzu oft irrtümlich bestritten hat: eine eindeutige Beziehung zwischen Ursache und Wirkung. Nur muß man sich freilich hüten, eine vielleicht recht untergeordnete Teilwirkung für die Wirkung selbst zu nehmen; denn dann ist allerdings der Rückschluß auf die Ursache nichts weniger als verläßlich. Ebenso wie ja auch der Schluß von einer Teilursache auf die Wirkung nur dann annähernd richtig ist, wenn die Teilursache einen möglichst großen Komplex der Bedingungen umfaßt. Strenge Gültigkeit haben Kausalschlüsse freilich nur dann, wenn die Gesamtheit der wirkenden Bedingungen, bzw. gewirkten Ereignisse in Betracht gezogen wird.

---

1) Vgl. Tschuprow »Die Aufgaben der Theorie der Statistik«. Jahrbuch f. Gesetzgebung, herausgegeben von Schmoller, Bd. 29, S. 432. Vgl. auch Kohn, a. a. O. S. 100 ff.

2) »Ab effectu conclusio non datur.«

Digitized by Google

Nun aber birgt diese Fassung des Kausalitätsbegriffes, welche allein den Anforderungen der Logik vollständig gerecht zu werden vermag, für die Anwendung dieses Begriffes in der Praxis schier unüberwindliche Schwierigkeiten.

5. Diese Schwierigkeiten werden sich uns sofort enthüllen, wenn wir uns klar zu machen versuchen, auf welche Weise bei dieser Fassung des Ursachbegriffes spezielle Kausalgesetze gefunden werden sollen. Solche Gesetze können, wenn sie exakt sein sollen, nicht einfach die Formel haben »a wirkt b« oder »a auf c_1 wirkend erzeugt c_2«. Denn wir haben im vorigen im allgemeinen gesehen und uns am Beispiele der Elektrisiermaschine, die nur bei Abwesenheit von Feuchtigkeit Funken erzeugt, verdeutlicht: daß wenn sich mehrere Ursachen zur gemeinsamen Wirkung vereinigen, die Wirkung ihrer Gesamtheit nicht gleich ist der Gesamtheit ihrer Einzelwirkungen. Wenn a ein b bewirkt, und c ein d, so bewirkt a + b deshalb noch nicht c + d. Es ist also das Gesetz, daß a zur Wirkung b hat, nicht unter allen Umständen gültig, vielmehr nur wenn alle »störenden« Nebenwirkungen ausgeschaltet sind.

Es wird also ein exakt gefaßtes ursächliches Spezialgesetz die Form haben: »das Eintreten des Tatsachenkomplexes a, b, c hat bei Abwesenheit entgegenwirkender Ursachen das Eintreten des Komplexes m, n, o zur Folge.« Und es ist eben der hier hervorgehobene Zusatz, der die Auffindung von ursächlichen Gesetzen so sehr erschwert.

Denn gesetzt, wir beobachteten in einer Reihe von Fällen, daß auf eine Tatsache A eine andere B regelmäßig folgt. Dies führt uns zur Vermutung, daß A die Ursache von B sei und wir stellen nun die Hypothese auf, welche dieser Vermutung entspricht: »A hat B notwendig zur Folge.« Diese Hypothese kann, auch wenn sie sich noch so oft bewährt hat, im nächsten Falle versagen. Nicht etwa, weil das allgemeine Kausalitätsprinzip nicht gelten würde — dessen Gültigkeit sei jetzt als unbestritten vorausgesetzt. Nein, es sind jene negativen Bedingungen, welche unsere Erwartung zunichte machen können. Denn da A, so oft es wiederkehrt, immer einer andern Weltkonstellation angehört, so müssen wir uns stets darauf gefaßt machen, daß unter den Objekten, die jetzt mit A gleichzeitig sind, früher aber nicht mit ihm zusammen auftraten, sich solche befinden können, welche »störend wirken«, so daß die erwartete »Wirkung« von A nicht eintritt. Daraus aber dürfen wir nicht schließen — wie oft hat man es getan! —, daß eine Ursache

Digitized by Google

mit ihrer Wirkung nicht notwendig verbunden ist, sondern nur: daß eben nicht A, sondern A unter gewissen Bedingungen die Ursache von B ist.

Nun wäre es natürlich sehr wünschenswert, zu wissen, welche Umstände das Folgen von B auf A aufheben können. So hat man festgestellt, daß Feuchtigkeit die Wirkung eines Explosivstoffes verhindert u. dgl. Allein die Gesamtheit aller negativen Bedingungen je aufzuzählen, ist unmöglich für einen, der nicht das gesamte Weltgeschehen in seiner ganzen Entwicklung vor Augen hat. Wir sind also strenggenommen niemals dessen gewiß, daß wir alle hindernden Umstände kennen. Formulieren wir — um diese Unkenntnis zu verschleiern — das betreffende Gesetz mit dem Zusatz »wenn nicht entgegenwirkende Ursachen vorhanden sind« oder dergleichen: so sind wir freilich außer Obligo und unser Gesetz gilt unfehlbar. Nur hat es durch diesen allgemeinen Zusatz an Brauchbarkeit verloren, was es an Richtigkeit gewonnen hat. Zählen wir aber diese entgegenwirkenden Umstände auf, so können wir doch nur die uns bekannten nennen; und wenn wir nun auch im nächstbesten Falle der Anwendung eines solchen Gesetzes die Gewißheit haben, daß die uns bekannten positiven und negativen Bedingungen erfüllt sind: wissen wir, ob dieser neue Tatsachenkomplex nicht Umstände enthält, welche die »Wirkung« unserer »Ursache« aufheben?

Nun ist diese Schwierigkeit nicht etwa den Wissenschaften, welche es, wie die historischen, mit individuellen Kausalzusammenhängen zu tun haben, allein eigen. Auch die Gesetzeswissenschaften kennen den Fall sehr gut, daß eine erwartete Wirkung ausbleibt. Die Chemie stellt etwa das Gesetz auf: »Langsame Oxydation von Phosphor ist bei gewöhnlicher Temperatur von einer bläulichen Lichterscheinung begleitet.« Allein es kommen Fälle vor, wo dieses Leuchten völlig ausbleibt; etwa wenn Spuren von Ammoniak oder Kohlenwasserstoff vorhanden sind. Indem wir diese Tatsache als restringierende Bedingung in unser Gesetz aufnehmen, berichtigen wir es; und es ist dies gerade die Aufgabe der Gesetzeswissenschaften, unsere Kenntnisse von den kausalen Zusammenhängen so zu erweitern, daß uns die erforderlichen positiven und negativen Bedingungen immer vollständiger bekannt werden. Niemals freilich können wir ein Gesetz so vollständig kennen, daß wir mit Sicherheit behaupten könnten, es in voller Richtigkeit auszusprechen. Immer müssen wir zu unsern Formulierungen ursächlicher Gesetze die reservatio mentalis hinzufügen: »vorausgesetzt, daß nicht unbe-

Digitized by Google

kannte störende Bedingungen eintreten.« Man wird niemals sagen können, daß die Bedingungen, welche wir in unsern Kausalurteilen als »Ursache« herausgreifen, auch schon die Notwendigkeit des betreffenden Erfolges involvieren; ja man wird mit ziemlicher Sicherheit das Gegenteil vermuten können: daß die uns bekannten Bedingungen nur einen Teil der wahren Ursache darstellen. —

Die theoretische Folgerung aus dieser Betrachtung geht also dahin: die Gewißheit einer vollständigen Kenntnis auch nur eines einzigen speziellen Kausalgesetzes ist uns für immer versagt. Was wir für Ursachen halten, sind in Wahrheit meist Annäherungen an den wirklich ursächlich fungierenden Tatsachenkomplex, dem wir uns wohl durch unermüdliche Forschung annähern, ja den wir vielleicht einmal auch erreichen können — ohne aber je erkennen zu können, daß wir ihn erreicht haben. Stets müssen wir dessen gewärtig sein, daß zukünftige Erfahrungen unsere Aufstellungen berichtigen werden.

So fern ist also der Begriff der Verursachung davon, unmittelbar aus der Erfahrung geschöpft zu sein, daß wir am Ende eingestehen müssen: daß wir keinen einzigen Fall eines Verursachungsgesetzes oder ursächlichen Zusammenhangs vollständig kennen noch kennen werden. »Ursache ist das Ideal einer kompleten Summe von Bedingungen einer Erscheinung«[1]) und der Ursachbegriff reiht sich so ebenbürtig den zahlreichen andern Idealbegriffen (z. B. der absoluten Gleichheit, den mathematischen Figuren u. dergl.) an, welche die Forschung als gedankliche Maximen, als Normen zugrunde legt, ohne daß die Erfahrungen, soweit sie unserer Empirie zugänglich sind, diesen Normen je vollständig Genüge tun würden.

6. Es muß an diesem Orte noch einer Möglichkeit gedacht werden, welche G. Simmel[2]) mehr als Aperçu, denn als Behauptung formuliert hat. Es wäre möglich, meint er, daß ein A an einer bestimmten Stelle von Raum und Zeit ein B kausiert, an einer andern ein C; und die Schwierigkeiten, welche die Wirklichkeit einer kausalen Betrachtung bereitet, könnten vielleicht darauf zurückgehen.

Solche Möglichkeiten sind sehr lehrreich, weil ihre Erwägung uns über die Tragweite unserer Erkenntnismittel Rechenschaft zu geben versprechen. In der Tat ist von vornherein gar nichts gegen die Möglichkeit zu sagen, daß es in der Welt so zuginge. In unserer bisherigen Erfahrung freilich ist kein derartiger Fall bekannt. Doch

1) Kohn a. a. O. S. 30. Vgl. die Erörterungen daselbst § 7 ff., besonders § 16.

2) Simmel, Probleme d. Geschichtsphilosophie [2], S. 70 Anm. Vgl. übrigens auch Cl. Maxwell, Substanz und Bewegung, Artikel XIX.

Digitized by Google

die Empirie ist hier nicht letztentscheidend. Denn da wir nicht imstande sind, eine Ursache A vollständig zu isolieren, sie vielmehr immer in einen Weltzustand eingebettet ist, der nie wiederkehrt, so könnten wir eine durch die absolute raumzeitliche Stellung bedingte Verschiedenheit der Wirkungsweise immer auf die »begleitenden Umstände« schieben. Der Fall liegt hier ähnlich, wie wenn die Empirie zur Entscheidung über die Ebenheit des Raumes angerufen wird [1]).

Bemerkenswert ist jedoch das Folgende, was Simmel selbst erwähnt: bei einem solchen Verhalten der Gegenstände würde die Auffindung kausaler Gesetze für uns völlig unmöglich sein. Denn wie oben dargelegt wurde, nehmen wir die Notwendigkeit der Aufeinanderfolge nicht unmittelbar wahr; vielmehr ist es die Regelmäßigkeit der Sukzession, die wir beobachten und die wir uns dann durch hypothetische Annahme einer ihr zugrunde liegenden Notwendigkeit verständlich machen. Würde nun ein Ding zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten verschieden wirken, so könnten wir keinerlei Regelmäßigkeit bemerken und gelangten nicht zur Aufstellung von Gesetzen. Die Welt wäre von durchgängiger Notwendigkeit erfüllt und beherrscht, ohne daß diese uns bewußt werden könnte: für uns wäre eine solche Welt ein Chaos. Denn nur aus Regelmäßigkeiten der Wiederkehr erschließen wir ursächliche Zusammenhänge. —

Die beiden Urteile »die gleiche Ursache wirkt stets und überall das Gleiche« und »der gleichen Wirkung entspricht stets die gleiche Ursache« [2]) sind sowohl voneinander unabhängig wie auch von dem allgemeinen Kausalprinzip. Es wäre nicht unmöglich, daß nur das letztere, nicht aber die beiden ersten Urteile richtig wären: aber wir hätten dann kein Mittel, diese ganz von Notwendigkeit beherrschte Welt als solche zu erkennen und von einer ganz chaotischen zu unterscheiden.

Es bedarf wohl keines Beweises, daß die Schwierigkeit, welche eine solche Welt dem Verständnis und der Erklärung bereiten würde, ebensosehr die Naturforschung wie die Geisteswissenschaften beträfe. Eine besondere Aporie der geschichtswissenschaftlichen Kausalerklärung ist also hier nicht zu finden.

Für eine induktive Erkenntnis kausaler Beziehungen ist es also unumgänglich, daß Raum und Zeit auf die Qualität der Wirkung

1) Vgl. Poincaré, Wissenschaft und Hypothese.

2) Daß dieselbe Ursache stets dieselbe Wirkung hat, folgt allerdings schon aus der Definition von Ursache und Wirkung.

Digitized by Google

keinen Einfluß haben. Es ist dies eine notwendige Bedingung der Kausalforschung, aber sie reicht nicht hin. Es muß dazukommen, daß es in der Welt irgendeine Art von Wiederholung und Wiederkehr [1]) gibt. Wenn »kein Stadium des Weltlaufes dem nächsten in irgend etwas gliche, das Antlitz des Geschehens in jedem Augenblicke seine Züge änderte auf Nimmerwiederkehr all dessen was je dagewesen ist«, so würden wir — trotz der Indifferenz des absoluten Raumes und der absoluten Zeit den Kausalgesetzen gegenüber — noch immer nicht zur Aufstellung von solchen gelangen [2]). Wir haben hier somit über das allgemeine Kausalitätsprinzip hinaus noch drei unumgängliche Voraussetzungen aller Kausalerkenntnis festgestellt.

II. Individuelle Kausalität.

1. Hatten wir in den vorhergehenden Erörterungen den Begriff der Verursachung erläutert und im Anschluß daran die Frage besprochen, wie aus der individuellen Erfahrung kausale Gesetze abgeleitet werden und gesehen, daß die Regelmäßigkeit der Wiederkehr uns hiezu anleitet: so wollen wir jetzt das umgekehrte Problem behandeln, die Anwendung solcher allgemeiner Gesetze auf den einzelnen Fall. Nunmehr erst betrifft unser Thema im besondern die Wissenschaften, deren Gegenstände singuläre sind, die »idiographischen«, wie sie Windelband nennt. Denn die Gesetzes- (»nomothetischen«) Wissenschaften lassen es sich genug sein mit der Aufstellung von Kausalgesetzen. Der einzelne Fall ist für sie nur ein Anlaß zur Ableitung solcher genereller Urteile. Sie überlassen es den mit der Bestimmung der individuellen Wirklichkeit beschäftigten Wissenschaften, von diesen Gesetzen wieder zum einzelnen Fall herabzusteigen.

Wir wollen also hier untersuchen, ob die Kenntnis allgemeiner Kausalgesetze in den Stand setzt, ein individuelles Ereignis als Resultante solcher Gesetze zu begreifen, oder — was dasselbe Problem ist — auf Grund einer umfassenden Gesetzeskenntnis ein einzelnes Geschehnis restlos vorauszusagen. Dieses Problem ist besonders wichtig für die Geschichtswissenschaft und ist ja auch gerade im Hinblick auf sie in letzter Zeit aufgeworfen worden. Fast alle Veröffentlichungen über diesen Gegenstand sind von dem Gedanken durchzogen, daß eine solche restlose Erfassung des historisch Indi-

1) Vgl. D. Hume, Enquiry VIII.
2) Vgl. Kohn, a. a. O. S. 69.

Digitized by Google

viduellen durch den Begriff nicht möglich ist. Aber diese unseres Erachtens richtige Position scheint doch nicht genügend begründet zu sein. Die Gründe wenigstens, welche für sie angegeben zu werden pflegen, treffen nicht das Richtige und die wirklich entscheidenden Gründe werden nicht angeführt.

Eine solche nicht zureichende Begründung liefert die Behauptung, das Individuelle sei schlechthin, und zwar jedes Individuelle als solches dem begrifflichen Erfassen nicht zugänglich.

2. Die grundsätzliche Unzulänglichkeit aller allgemeinen Kenntnis gegenüber der einzelnen Tatsache ist in jüngster Zeit besonders von Rickert und seiner Schule verfochten worden [1]). Es sei ein purer Begriffsrealismus, zu meinen, daß die Wirklichkeit ohne Rest auch dem diskursiven Verstande erreichbar sei; mag dieser auch seine allgemeinen Begriffe durch immer weiter gehende Determination der Wirklichkeit immer mehr nähern, ja schließlich so weit bestimmen, daß sie nur auf eine konkrete Tatsächlichkeit angewendet werden können — die Kluft zwischen Wirklichkeit und Begriff wird damit nicht überbrückt. »Man versuche doch einmal wirklich« — heißt es bei Rickert a. a. O. S. 321 A. — »das denkbar einfachste Objekt so zu beschreiben und durch Begriffsverknüpfung so zu rekonstruieren, daß man nirgends einen anschaulichen Rest zurückläßt, dann wird man über die totale Irrationalität alles Wirklichen nicht mehr in Zweifel sein.« Und was hier von jedem individuellen Ereignis gesagt ist, gilt natürlich auch vom einzelnen ursächlichen Zusammenhang zweier individueller Tatsachen. »Der Begriff einer einmaligen Kausalreihe schließt es aus, daß ihre Darstellung durch Begriffe von Naturgesetzen erfolgen kann. So ist es z. B. gewiß ein kausal vollkommen bestimmter Vorgang, daß Lissabon am 21. November 1755 durch das bekannte Erdbeben zerstört wurde. Aber es gibt keine allgemeinen Kausalgesetze, in deren Inhalt sich diese einmaligen individuellen Ereignisse befinden. Ja, der Gedanke eines solchen Gesetzes enthält geradezu einen logischen Widerspruch, denn jedes Gesetz ist allgemein und kann daher von den besondern Ursachen des einmaligen Vorgangs, auf die es dem Historiker ankommt, nichts enthalten.«

Wir werden nach der oben vorgenommenen Analyse des Kausalbegriffes diesen Ausführungen, so wie sie hier formuliert sind,

---

1) Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (bei Abfassung des Artikels lag nur die erste Auflage vor) und Serg. Hessen, Individuelle Kausalität (Erghft d. »Kantstudien«).

Digitized by Google

nicht beistimmen können. Wir haben ja geradezu den Sinn des Kausalbegriffes darin gesehen, daß durch seine Anwendung auf einen einzelnen Fall dieser Fall unter ein allgemeines Gesetz gestellt wird. A wirkt b heißt: So oft a da ist, folgt b notwendig auf a. So wenig also schließt eine einmalige Kausalreihe es aus, daß ihre Darstellung durch Begriffe von Naturgesetzen erfolgen kann, daß vielmehr der Ausdruck »einmalige Kausalreihe« allen Sinn verliert, wenn die Bezeichnung als »einmalig« die Kausalreihe von dem Bezug auf die allgemeinen Kausalgesetze lösen soll. Davon kann keine Rede sein, daß »eine volle individuelle kausale Verknüpfung wie jede volle Wirklichkeit nur zu erleben, aber niemals direkt wissenschaftlich darzustellen ist«. Daß eine volle Wirklichkeit nur zu erleben ist, trifft zu, wenn man unter Wirklichkeit, wie Rickert es tut, die Wirklichkeit der Anschauung versteht. Aber dann ist der Parallelismus zwischen »individueller kausaler Verknüpfung« und »voller Wirklichkeit« nicht zuzugeben. Denn Kausalität wird, wie wir gesehen haben, eben nicht erlebt, vielmehr wird der Begriff der notwendigen zeitlichen Verknüpfung als ein Produkt unseres synthetischen Verstandes gewonnen und dem Geschehen hypothetisch unterlegt, das dadurch auf eine allgemeine Gesetzlichkeit bezogen wird. Sobald wir von Kausalität sprechen, haben wir die volle Anschauungswirklichkeit schon verlassen und befinden uns in der Sphäre begrifflicher Bearbeitung der Anschauung. Und wenn es wirklich wahr wäre, daß auch das denkbar einfachste individuelle Objekt nicht durch Begriffsverknüpfung zu rekonstruieren ist, wenn das Individuum nur angeschaut und nicht als Schnittpunkt von Gesetzen verstanden werden könnte, dann wäre »individuelle Kausalität« ein Widersinn wie das hölzerne Eisen; denn Kausalität bedeutet den Rekurs auf das allgemeine Gesetz, das Individuum aber soll ihn ausschließen.

In Wahrheit aber ist die letztere Behauptung nicht richtig. Richtig ist sie, wenn Individuum soviel heißen soll wie Subjekt, falsch aber, wenn unter Individuum auch die individuellen Objekte verstanden werden.

Warum soll das Individuum nicht Gegenstand eines allgemeinen Urteils sein? Die Struktur eines solchen gibt keinen Grund dafür, daß dieses Urteil nicht dennoch auf einen einmaligen Vorgang bzw. Gegenstand Anwendung finden könnte. Die Allgemeinheit eines Gesetzes heißt nur, daß es sich erfüllen muß, falls die Bedingungen einer Anwendung gegeben sind. Ob dieses jemals der Fall ist, davon ist in dem Gesetze nichts gesagt und es verschlägt

Digitized by Google

daher seiner Allgemeinheit nichts, wenn diese Bedingungen nur einmal erfüllt sind.

Die Allgemeinheit eines Urteils ist ein Bestandteil der Urteilsform, das individuelle Ereignis geht als Beurteiltes in die Urteilsmaterie ein. Daß ein allgemeines Urteil auf eine individuelle Materie geht, ist durchaus nicht widersprechend, sagt es doch nur aus, daß sich diese niemals anders verhalten wird, als wie dies das Urteil aussagt. Ob sich dieser Fall auch wiederholen wird, darüber ist mit der Allgemeinheit des Urteils nichts gesagt.

Das gilt nun auch vom allgemeinen Kausalurteil. Wenn ein solches sagt, daß eine Tatsachengruppe a, b, c nicht gegeben sein kann, ohne daß eine andere m, n, o eintritt, so wird dieser Ausspruch dadurch, daß a, b, c nur einmal vorkommt, ebensowenig alteriert als dadurch, daß sich dieser Tatsachenkomplex wiederholt. »Die Gültigkeit des Gesetzes ist prinzipiell in gleicher Weise allgemein, auch wenn die Bedingungen so spezialisiert sind, daß in der empirischen Welt keine Wiederholung des Vorgangs möglich ist« [1]).

Man könnte nun aber so argumentieren wollen: »Es ist richtig, daß die Universalität des Urteils zu seinen formalen Bestimmungen gehört. Auch das ist richtig, daß das Beurteilte in die Materie einzugehen hat. Wenn es wirklich gelingen würde, ein individuelles Geschehnis restlos in die Materie eines allgemeinen Urteils einzubeziehen, so könnte zwischen der Individualität des Beurteilten und der allgemeinen, d. h. ausnahmslosen Geltung des Urteils weiter kein Widerspruch entdeckt werden. Aber gerade dieses »Wenn« ist unvollziehbar. Die Materie eines allgemeinen Urteils muß begrifflich vorgestellt werden, das Einzigdastehende, das Individuelle aber kann nicht ohne Rest in den Begriff eingehen. Also kann das Individuelle als solches nicht Urteilsgegenstand eines allgemeinen Urteils sein.«

3. Wir stehen also noch einmal vor der Behauptung, das Individuelle könne nicht ohne Rest in den Begriff eingehen. Es ist schon erwähnt worden und wir werden es noch genauer sehen, daß die Behauptung in dieser allgemeinen Form den tiefen Unterschied zwischen dem Subjekt als Individuum und den individuellen Objekten verwischt. Wenn wir zunächst von individuellen Objekten sprechen, also von der Beziehung der Objekte zu unserm Erleben völlig absehen, so wäre also gemeint, daß diese Individuen niemals restlos in den Begriff eingehen, nie restlos als Schnittpunkt allgemeiner

1) Münsterberg, Psychologie 38. Vgl. auch Cassirer, Substanzbegriff S. 302 f.

Digitized by Google

Gesetze zu denken sind; wenn wir nun fragen, wo denn der Rest sein soll, den die begriffliche Beschreibung zurücklassen muß und der nicht selbst wieder begrifflich charakterisiert werden kann, so gibt es auf diese Frage nur eine Antwort, die überhaupt denkbar ist. Sie ist im Grunde schon von Aristoteles gegeben worden. Nach ihm beruht die Individuation auf der Verbindung der Form mit dem Stoff, zu einem σύνολον, einem bestimmten τόδε τι. Das heißt: wir können uns jedes Ding in seiner Washeit wiederholt denken, das Tintenfaß, das auf meinem Tische steht, kann noch so oft als das gleiche existieren, dann ist doch das begriffliche Wesen aller dieser Tintenfässer e i n e s und wenn ihrer doch viele sind, so liegt der Grund dieser Vielheit in der Hyle: ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει. Diese Hyle aber ist keineswegs eine Eigenschaft neben den andern Eigenschaften des Dinges. Der Doppelgänger meines Tintenfasses hat vielmehr ganz dieselben Eigenschaften wie dieses hier: die Washeit, die quidditas der beiden ist ganz dieselbe, und nur ein hinzukommendes formales Individuationsprinzip, die Hyle bei Aristoteles, die haecceitas bei Duns macht es, daß die Washeit in der Wirklichkeit in mehreren Individuen realisiert ist und sie ist es, welche die sonst gleichen Individuen unterscheidet.

Von diesem individualisierenden Momente nun erklärten die Scholastiker, daß es dem begrifflichen Denken unzugänglich sei. Dieses kann sich bloß an die quidditas, die Form, halten. Die quidditas eines bestimmten Dinges aber k a n n i h r e m B e g r i f f e n a c h mehrmals vorkommen, auch wenn sie in dieser Welt nur einmal gegeben sein sollte. Zwei Objekte können völlig gleich sein und werden deshalb doch nicht identisch. Was sie jetzt unterscheidet, was die Identifizierung hindert, auch wenn alle Verschiedenheit weggefallen ist, das ist das individualisierende Moment, das keinem begrifflichen Denken erreichbar ist.

Ich erwähne diese Lehre, weil sie uns deutlich zeigt, wo die Grenzen einer erkenntnistheoretischen Auffassung der Individualität im allgemeinen liegen. Was ein O b j e k t zu dem einzig dastehenden Gegenstande macht, kann — für die Erkenntnistheorie — niemals eine bestimmte Qualität oder ein Komplex von solchen sein. Denn im Begriffe einer Qualität liegt nichts davon, daß sie nur einmal vorkommen kann, Nun ist aber ein Individuum »etwas, was nicht etwa tatsächlich, sondern nach seinem Begriff einzig ist, nur einmal da sein kann« [1]). Mag im übrigen dieses individualisierende

1) S c h u p p e, Erkenntnisth. Logik 791.

Digitized by Google

Moment etwas Objektives oder bloß eine subjektive Auffassungsweise sein — sicher ist, daß einzig dieses Moment der Erfassung im Begriff grundsätzlich entzogen ist — wegen seiner Einzigkeit. —

Dieser strenge Begriff des individualisierenden Moments ist ein rein formaler und darf in keiner Weise qualitativ bestimmt werden. Und wenn man späterhin Raum und Zeit als solche individualisierende Momente betrachtet, so gilt auch von ihnen, wie von der Hyle des Aristoteles: daß sie nichts Qualitatives sind. Wenn dagegen z. B. eine oben erwähnte Möglichkeit zu Recht bestände, nach der dasselbe Ding an verschiedenen Punkten der Zeit und des Raumes verschieden wirkte, wenn also Raum und Zeit auf die Qualitäten eines Dinges in irgendeiner Beziehung Einfluß hätten, so wäre es unmöglich, Raum und Zeit als individualisierend zu betrachten. Denn dies ist eben das Wesen des individualisierenden Momentes, daß durch es mehrere qualitativ gleiche Objekte mehrere (ἀριθμῷ πολλά) sind; es kann also das individualisierende Moment keine qualitative Verschiedenheit begründen, es muß in diesem Sinne ganz formal sein. Dieses formale Moment allein aber ist es, das — bei einem Objekte — sozusagen seinem Begriffe nach nicht in den Begriff eingeht. Hier erst findet die begriffliche Durchdringung der Objektwelt als solche — also in ihrer Absonderung vom Erleben des Subjekts; so wie die Naturwissenschaft sich die Objektwelt denkt — eine Grenze. Die ganze quidditas des Objekts aber — Aristoteles nennt sie auch den Logos, das begriffliche Wesen, das eines ist trotz der Vielheit der gleichen Individuen — die ganze Washeit des Objekts ist sehr wohl »durch Begriffsverknüpfung zu rekonstruieren«. Daß die Arbeit der Begriffsbestimmung, wie sie der Naturforscher leistet, niemals zu Ende kommt, kann hiergegen nichts beweisen. Denn wenn auch das Objekt niemals in allen seinen Teilen von uns begriffen werden wird, so wird doch im Prinzipe jeder seiner Teile einmal begriffen sein und nirgends bleibt der Rest, den wir suchten, nirgends bietet das Objekt dem Begriffe eine unübersteigliche Grenze.

4. Allein hier erhebt sich noch einmal ein Argument gegen den vermeintlichen Begriffsrealismus, der in unsern Behauptungen beschlossen liegen soll. Das Individuelle — wird gesagt — sei nicht nur in dem rein formalen Moment seiner individualisierenden Bestimmung einzig dastehend und begrifflich unfaßbar; die Einzigartigkeit des Individuums zeige sich auch in seiner qualitativen Beschaffenheit, die zwar — ihrem Begriffe nach — allerdings auch wiederholt vorkommen könnte, tatsächlich aber nur einmal

Digitized by Google

gegeben ist und eben deswegen sei auch sie begrifflich nicht zu fassen. Napoleon sei nicht nur ein Individuum im selben Sinne wie Herr X; er sei durch die eigenartige Beschaffenheit seiner Psyche einzigdastehend und unersetzlich; und weil in diesem Sinne einzig dastehend, auch nicht in Begriffen zu fassen. Und es sei gerade dieser praktische Begriff des Individuellen und nicht der blutleere der Erkenntnistheorie, welcher für die Geschichtswissenschaft eine überragende Bedeutung hat.

Das letztere ist ja gewiß nicht zu bestreiten. P. Lacombe hat (»De l'histoire considérée comme science«) seine Untersuchungen geradezu damit eröffnet, daß er an jedem menschlichen Wesen eine Dreiheit unterschied: l'homme général — den allgemein menschlichen Grundcharakter, l'homme temporaire — den Grundzug der Menschen einer bestimmten Zeit und endlich un individu singulier — das was dem einzelnen Menschen wirklich eigentümlich ist und übrig bleibt, nachdem man alle Züge abgezogen hat, die er mit anderen Menschen gemeinsam hat. Ueberzeugt, daß das einzig dastehende Ereignis (l'événement) der Begriffsbildung eine unübersteigliche Grenze setze, schloß Lacombe dieses aus der Geschichtswissenschaft wie aus der Soziologie aus. Er macht freilich darauf aufmerksam, daß der Kreis des Singulären nicht zu weit zu ziehen sei. Er zeigt an dem Beispiel des Ereignisses »Schlacht von Waterloo«, wie viele Züge diese scheinbar singuläre Begebenheit mit andern gemeinsam hat und wie wenig Neues sie eigentlich beinhaltet. Man muß nur diese »Einheit« »Schlacht von Waterloo«, wieder zerfallen lassen und in ihre Elemente zergliedern, dann sieht man sofort die Züge, die sie mit andern Schlachten gemein hat. So aber müsse man immer vorgehen: das einzelne Ereignis auflösen und solange als nur möglich mit andern in Klassen zusammenordnen, damit am Ende der Rest des Neuen möglichst klein bleibt [1]).

Aber immerhin: ein Rest bleibt und auf ihn stützen sich alle die, welche nicht zugeben wollen, daß das tatsächliche Geschehen in Begriffe aufgelöst, daß der einzelne Kausalzusammenhang als das Resultat des Zusammenwirkens vieler allgemeiner Kausalgesetze begriffen werden kann. Auch das faktisch Einzigdastehende soll mehr sein als ein Schnittpunkt allgemeiner Begriffe und Gesetze.

---

1) Vgl. die Ausführungen Diltheys über die Art, wie der Historiker mit Hilfe allgemeiner Wahrheiten die Welt des Einmaligen durchdringt. D. zieht das Beispiel »Bismarck« heran. (Der Aufbau der geschichtlichen Welt. Abhdlgen d. Preuß. Akad. 1910, S. 72 ff.)

Digitized by Google

Allein auch von dieser Fassung des Individuellen als des nicht Wiederholten, qualitativ Einzigdastehenden gilt, daß sie nicht genügt, um ein besonderes irrationales Moment in der Geschichte nachzuweisen. Es hat ja besonders Bergson auf diese Einzigartigkeit des historischen Prozesses hingewiesen, allein er hat mit Recht betont, daß in dieser Bedeutung alles Lebendige eine Geschichte hat. Das Lebende ändert sich ständig, das Leblose bleibt unverändert. Mögen die Atome, welche die leblose Materie zusammensetzen, in einem noch so heftigen Wirbel begriffen sein, es ändert sich nichts anderes als ihre gegenseitige Lage, ihr Verhältnis. Sie selbst aber bleiben völlig unverändert. Anders das Lebende: es entsteht, wächst, altert, vergeht. Die Zeit, die es durchlebt, geht nicht spurlos an ihm vorüber, vielmehr schreibt sie in unauslöschlichen Zügen ihre Schrift in das Lebendige. So ist das Lebende in jedem Augenblick voll seiner Vergangenheit und dadurch stets ein Neues, stündlich ein anderes. Eben deswegen spielt die Zeit im Bereiche des Lebenden eine viel wichtigere Rolle als in der Physik, wo sie nur neben den drei Raumkoordinaten eine vierte darstellt (Temps longueur). Tandis que l'objet extérieur ne porte pas la marque du temps écoulé, et qu'aussi, malgré la diversité des moments, le physicien pourra se retrouver en présence de conditions élémentaires identiques, la durée est chose réelle pour la conscience qui en conserve la trace, et l'on ne saurait parler ici de conditions identiques, parce que le même moment ne se présente pas deux fois. Während also der Physiker von dem Satze, daß dieselbe Ursache stets dieselbe Wirkung hervorbringt, einen tatsächlichen Gebrauch zu machen imstande ist, weil sich seine Fakten beliebig oft wiederholen lassen, ist im Bereiche des Lebenden jede Tatsache nur einmal da. Das Kausalgesetz wird also, wenn auch nicht ungültig, hier doch völlig unanwendbar, weil eine Wiederholung des einmal stattgehabten Kausalzusammenhanges überhaupt nicht stattfindet [1]).

»Dieses stete Um- und Wiedergebären des Daseins«, ist ja — glücklicherweise — zweifellose Tatsache. Und ich würde auf die bekannte Erzählung, wie Leibniz die Hofdamen im Charlottenburger Park zwei gleiche Blätter suchen hieß, um sie durch die Vergeblichkeit ihrer Bemühungen von der bunten Fülle der Wirklichkeit zu überzeugen, hier nicht hinweisen — wenn es nicht doch derselbe Leibniz gewesen wäre, den diese Mannigfaltigkeit nicht abhielt, an der völ-

1) Vgl. das 1. Kapitel von Évolution créatrice (Schon der Titel spricht das Problem aus!) und Essai sur les données immédiates de la conscience S. 152 ff.

Digitized by Google

ligen Rationalität auch der organischen und psychologischen Vorgänge festzuhalten und zu lehren: »Die Wirklichkeit muß nach dem Vorbilde des Gedankens geordnet sein, die realen Dinge müssen eine derartige innere Struktur und Gliederung besitzen, daß sie für eine höchste Intelligenz in jedem Punkte völlig durchsichtig und erkennbar wären« [1]).

5. Dieser Ansicht Leibnizens ist durchaus keine Inkonsequenz vorzuwerfen. Nur scheinbar besteht ein Widerspruch zwischen der Beobachtung, daß im Organischen stets Neues entsteht und der Behauptung, daß auch diese Neuentstehung gesetzlich vor sich gehe. Wer freilich den gesetzmäßigen Zusammenhang von a und b mit dem regelmäßigen Zusammenvorkommen schlechthin gleichsetzt, wird den singulären Vorkommnissen Gesetzlichkeit absprechen müssen. Allein wir mußten diese Ansicht oben zurückweisen. Wir haben erkannt, daß die Regelmäßigkeit bloß für uns ein Indikator ist, an dem wir die ihr zugrundeliegende Notwendigkeit erkennen. Und allerdings: für uns, die wir die Gesetze induktiv erschließen, entstehen bei singulären Fällen große, ja im Grunde unübersteigliche Hindernisse. Aber an sich besteht nicht die geringste Schwierigkeit, auch diese Fälle für durchaus gesetzmäßig zu halten, an sich »in jedem Punkte völlig durchsichtig«. Und diese Gesetzmäßigkeit eines einmaligen Zusammenseins von a und b bedeutet nichts anderes als die allgemeine, ausnahmslose Gültigkeit des Urteils: »Es kann a ohne b nicht sein.« In diesem Urteil ist keineswegs, wie Bergson meint, vorausgesetzt, daß a sich wiederhole, »auf der Bühne des Bewußtseins mehrere Male auftrete«. Im Gegenteil: das Urteil könnte auch wahr sein, wenn a und b überhaupt nicht existierten; wie man sich denn ja auch denken kann, daß ein Forscher z. B. durch ein Gedankenexperiment eine Notwendigkeit erkennt, ohne daß er selbst oder die Wirklichkeit diese Notwendigkeit durch einen Einzelfall illustrieren müßten. Ich erinnere hier an Goethes Urpflanze, von der er sagt: »Mit diesem Modell und dem Schlüssel dazu kann man alsdann noch Pflanzen ins Unendliche erfinden, die konsequent sein müssen, das heißt, die, wenn sie auch nicht existieren, doch existieren könnten ..... eine innerliche Wahrheit und Notwendigkeit haben.«

Im übrigen findet sich bei Bergson selbst vielfach eine Anerkennung des Kausalgesetzes auch für den Einzelfall. So évol.

1) Vgl. E. Cassirer, Einleitung zum 2. Bde. von Leibniz' Hauptschriften zur Grundlegg. d. Philosophie, übers. von Buchenau, Philos. Bibliothek, Bd. 108, S. 98 ff., 1906.

Digitized by Google

créatr.« S. 6: »Ohne Zweifel erklärt sich mein gegenwärtiger Zustand durch das was in mir war und was momentan auf mich gewirkt hat. Ich finde bei der Analyse keine andern Elemente«; ebenso S. 29: »Que l'apparition d'une espèce végétale ou animale soit due à des causes précises, nul (?) [1]) ne le contestera.« Aber er fügt sofort hinzu: »Mais il faut entendre par là, que, si l'on connaissait après coup le détail de ces causes, on arriverait à expliquer par elles la forme qui s'est produite: de la prévoir il ne saurait être question .... comment supposer comme par avance une situation, qui est unique en son genre?« Wir erkennen in diesen Worten leicht die Uebereinstimmung mit Wundts und Lamprechts Ansicht, daß historische Gesetze nur regressiv erschlossen werden können — nur ist Bergson konsequent genug, die Behauptung auf das ganze Gebiet des Organischen auszudehnen. Dafür müssen wir ihm dankbar sein: um so leichter wird sich zeigen, wie viel sie an Uebertreibung enthält!

Wenn Bergson nicht daran zweifelt, daß auch der singuläre Fall streng gesetzmäßig vor sich gehe, nur seien die Gesetze erst im Nachhinein festzustellen: so meint er offenbar die Feststellung durch einen induktiven Verstand gleich dem unsrigen. Ihm ist es unmöglich, die Notwendigkeit dort festzustellen, wo er sich an keine Regelmäßigkeit halten kann. »Le pourquoi de la chose unique est pour nous insaisissable« [2]).

6. Allein man darf deshalb nicht die Tragweite dieser Tatsache überschätzen und gegenüber der Möglichkeit einer Auffindung biologischer und psychologischer Gesetze verzweifeln. Eine Erkennbarkeit von Gesetzen ist nicht dann allein gegeben, wo absolute Gleichheit vorliegt. Vielmehr genügt hiefür eine gewisse Vergleichbarkeit [3]). Wenn sich auch streng genommen im Leben nichts wiederholt, so bestehen doch innerhalb des Lebendigen sehr weitgehende Aehnlichkeiten; ja diese Analogien gehen vielfach so weit, daß uns das Neue, das z. B. ein Tierindividuum oder eine einzelne Pflanze hat, sehr selten zum Bewußtsein kommt. Auch der Geschichtsforscher kann unter den

1) Man vergleiche doch z. B. nur Royce, The world I. 467: »Whatever is unique, is as such not causally explicable.« In Wahrheit könnte man den Determinismus, wie R. dies will, nur dann mit dem Hinweis auf die Einzigkeit widerlegen, wenn die Notwendigkeit der Folge mit der Regelmäßigkeit begrifflich identisch wäre. Das ist sie aber nicht.

2) P. Lacombe, Introd. à l'histoire littér. 1898, S. 32.

3) Vgl. M. Lazarus »Ideen in d. Geschichte«. Ztschr. f. Völkerpsychol. III. 414 f.

Digitized by Google

ungezählten Millionen, über deren Leben und Schicksale er berichtet, ohne wesentlichen Fehler bloß die Individualitäten ganz weniger »Helden« berücksichtigen, im übrigen aber die Individuen der Masse innerhalb gewisser Grenzen als gleich ansehen. Diese »Analogie der Empfindungs-, Vorstellungs-, Willensweise unter den Menschen«, welche Bernheim als das Grundaxiom jeder historischen Erkenntnis hinstellt [1]), läßt denn auch das streng genommen allerdings völlig undurchführbare Unternehmen, die individuellen Vorgänge biologischer und psychologischer Natur kausal abzuleiten und gegebenenfalls im voraus zu bestimmen, nicht so aussichtslos erscheinen, wie es Bergson hinstellt.

Die Biologie und Psychologie und die entsprechenden angewandten Wissenschaften lassen sich hier von der Forschungsmaxime einer Kontinuität des Geschehens leiten. Nicht nur wirken gleiche Ursachen gleiche Wirkungen, auch ähnliche Ursachen wirken meist ähnlich. Das ist freilich ein ziemlich dehnbarer Satz, der vor den Augen einer strengen Erkenntniskritik in seiner Unsicherheit keine Gnade finden kann, aber als Interpolationsmaxime recht gute Dienste zu leisten vermag.

Es scheint mir nicht überflüssig, zu betonen, daß all die Unsicherheit, Beiläufigkeit und Unbestimmtheit, die wir hier — wer wollte es bestreiten? — angetroffen haben, durchaus nicht Privileg der Untersuchung des Lebendigen oder des Seelischen ist: vielmehr ist sie im Unorganischen ganz ebenso zu Hause und der einzige Unterschied liegt darin, daß wir hier weniger als dort Anlaß haben, die einzelne Tatsache als solche zu beachten.

Freilich Atome ändern sich nicht. Aber man beachte doch, daß wir es in ihnen mit ganz hypothetischen Elementen zu tun haben, die bestimmt sind, alle Veränderung im Körperlichen auf solche der Beziehungen zu reduzieren, und daß bei den Beziehungen ganz dieselbe Schwierigkeit auftaucht. Bedeutet eine neue Gruppierung von Atomen nicht auch wieder eine neue Tatsache, die am Ende ebenso schwer kausal zu erklären ist, wie irgend ein anderes noch nicht dagewesenes Faktum? Die metereologische Konstellation eines Tages dürfte sich so wenig in ihrer Gesamtheit wiederholen wie etwa jene Zusammenhäufung unorganischer Massen, die wir »Alpen« nennen, und die ebenfalls stündlich variert. Sowenig uns dies hindert, durch möglichst weitgetriebene Analyse im Unorganischen Gesetze zu finden, so wenig ist Grund vorhanden, der

1) Vgl. Hume, Untersuchung ü. d. menschl. Verstand (Deutsche Ausg. von Nathanson 1903, S. 96).

Digitized by Google

Möglichkeit biologischer, psychologischer, sozialer Gesetze skeptisch gegenüberzustehen und nicht zu hoffen, daß auch hier unsere kausalen Ableitungen vollkommener und vollkommener werden können [1]). Wenn Ph. Lindner [2]) sich gegen die Möglichkeit historischer Gesetze mit dem Argument wendet: da jeder historische Vorgang durch Menschen geschieht und es keine vollkommen gleichen Menschen gibt, so daß auch vollkommen gleiche Ursachen, gleiche Verhältnisse nie vorhanden sind — so ist zu erinnern, daß diese Nichtwiederkehr des Gleichen die gesamte Natur durchzieht. Hier liegt nicht der Grund der Irrationalität der Geschichte.

Man pflegt diese Tatsache meist von seiten der Historiker zu übersehen und gelangt so zu der ganz falschen Ansicht, als wäre es die Einmaligkeit der geschichtlichen Ereignisse, welche die Historie von den Naturwissenschaften unterscheidet. Es sei eine Stelle aus G. C. Lewis »A treatise on the methods of observation in politics« I, S. 121 f. angeführt: »daß die Sonne an den Iden des März 44 v. Chr. über Rom aufging, ist ein ebenso vergangenes Faktum wie daß Cäsar an diesem Tage ermordet wurde. Aber es wiederholt sich, während jenes Geschehnis nie wiederkehrt. Wenn die Beobachtungen, mittels welcher Kepler den Umlauf des Mars berechnete, durch Feuer zerstört worden wären, so hätten sie durch spätere Astronomen wiederholt werden können; wenn das Werk des Thukydides zugrunde gegangen wäre, wären wir eines historischen Werkes für immer verlustig gegangen.«

Eine Entgegenstellung von historischem und naturhaftem Geschehen in dieser Form ist falsch. Auch der Sonnenaufgang jenes Tages wird sich in allen Details der Wolkenbildung, der Himmelsfärbung usw. wohl niemals wiederholen — wenigstens ist es nicht wahrscheinlicher als daß die Ermordung Cäsars (das heißt ein von jenem Ereignis wohl individuell, nicht aber qualitativ verschiedenes Ereignis) noch einmal eintritt. Sowohl das einzelne unorganische Geschehen wie das organische und psychische ist meist ein einzig dastehendes. Nur daß die individuellen Züge des naturhaften Geschehens uns nicht interessieren und wir daher, ohne einen unser Erkenntnisbedürfnis verletzenden Fehler im Naturforschen Gleichsetzungen vornehmen können, die wir bei der Betrachtung des Menschlichen, wo das Einzelne einen ganz andern Wert für uns hat, nicht vornehmen dürften.

1) Vgl. M. Weber, Roscher und Knies. Jbuch f. Gesetzgebung 29. Bd. S. 1344 f.

2) Geschichtsphilosophie 164.

Digitized by Google

Da es denn auch für die Naturforscher nirgends zwei gleiche Dinge gibt, so müssen auch sie den Satz »Aehnliches wirkt Aehnliches« nur zu oft anrufen. Der Physiker Clerc Maxwell hat es deshalb für notwendig befunden, diese Regel zu prüfen [1]). Er erkannte deutlich, wie verschwommen sie ist; er sah, daß es Fälle gibt, »in welchen eine kleine anfängliche Veränderung eine sehr große Veränderung in dem Endzustande des Systems hervorbringt«; allein dieses Ungefähr der Regel ist unvermeidlich. Es bietet doch auch andrerseits manche Vorteile, indem es uns forttreibt, auch äußerlich heterogene Tatsachen unter ein Gesetz zu fassen und — wenn dies gelingt — durch das Gesetz selbst erst Identitäten aufzufinden, wo doch die Feststellung der Identität sonst Voraussetzung der Aufstellung von Gesetzen wäre.

7. Daß wir das Wirkliche in seiner Individualität niemals restlos kausal ableiten und ebensowenig werden voraussagen können, bleibt deshalb doch aufrecht und wir müssen Bergsons Behauptung hierüber nicht nur anerkennen, sondern, wie wir sahen, auch auf das Unorganische ausdehnen. Und das nicht nur aus dem von Bergson angeführten Grunde — daß sich nichts wiederholt —, sondern auch schon deshalb, weil für uns allerdings überhaupt jede konkrete Wirklichkeit etwas nie völlig zu Rationalisierendes ist, vielmehr unserm Begreifen ewig »aufgegeben« bleibt. »Die Erkenntnis ist eine Schraube ohne Ende: in jedem Moment, wo sie angesetzt wird, beginnt eine Unendlichkeit« (Nietzsche).

Allein man kann die Tatsache, daß die objektive Wirklichkeit, der Gegenstand der Naturwissenschaft, für diese nie völlig begreiflich ist, nicht als Grund für eine Irrationalität in der objektiven Welt angeben. Denn — wie wir schon sagten — wenn auch niemals das Ganze, so wird doch prinzipiell jeder einzelne Teil der Objektwelt einmal in seiner begrifflichen Struktur verstanden sein. Die Naturforschung sieht sich in ihrem Weiterschreiten nirgends einer ewigen Schranke gegenüber, die Schranke, die für sie besteht, ist nur die ihrer Endlichkeit; jede Grenze wird immer wieder überschritten. Ganz anders liegt der Fall in der Geschichte. Wohl ist sie auch rein objektiv genommen niemals auszuschöpfen, aber dazu kommt nun bei der Geschichte ein Moment, das nicht nur unserm zeitlich-endlichen, sondern jedem Begreifen, jedem Erfassen durch allgemeine Begriffe eine unübersteigliche Schranke setzt. Geschichte ist nämlich nicht nur Wissenschaft vom Einmaligen und

1) »Substanz und Bewegung«, Art. XIX.

Digitized by Google

Individuellen, sie ist Wissenschaft von individuellen Subjekten und auch die Welt ist ihr nicht Welt der Objekte, vielmehr haben auch die Objekte nur in ihrer Verknüpftheit mit dem Subjekt für die Geschichte Sinn und Interesse.

8. Damit erst sind wir zu dem wahrhaft irrationalen Moment in der Geschichte gelangt. Nicht daran liegt es, daß sie Wissenschaft vom individuellen ist, nicht daran, daß das Konkret-Individuelle sich von uns niemals restlos begrifflich erfassen läßt. All das sind nicht prinzipielle Momente. Der wahrhaft entscheidende Grund dafür, daß das objektivierende Verfahren der begrifflichen Erfassung in der Geschichte notwendig beschränkt ist, ist darin gegeben, daß die Geschichte es mit menschlichen Individuen, mit Subjekten zu tun hat, Subjekte sich aber nicht in der Weise begrifflich vorstellen lassen wie Objekte. Um dies einzusehen, erinnern wir uns daran, daß das Erleben des Ich von gänzlich anderer Art ist wie das Erleben der Objekte. Während beim Vorstellen eines Objektes, z. B. eines Grün, das vorstellende Subjekt dem Objekte gegenüber steht, ist beim Erleben des Ich vorstellendes und vorgestelltes Ich identisch. Manche haben deswegen bestritten, daß das Ich sich überhaupt vorstellen lasse; es springe gewissermaßen immer zurück ins Subjekt, während das, was vorgestellt, was ein ob-jectum wird, eben nicht mehr Ich sei. Andere haben die Schwierigkeit so gelöst, daß sie ein Vorstellen durch sich selbst annahmen; der psychische Akt wird »seiner Totalität nach für sich selbst Gegenstand« (Brentano). Wie immer dem sei, jedenfalls ist ein solches Erfassen des Ich durch sich selbst von der Erfassung eines Objektes völlig verschieden. Die innere Wahrnehmung ist nicht nur, wie ich früher [1]) meinte, von der äußern Wahrnehmung verschieden durch ihren Gegenstand, sondern durch die ganze Art der Erfassung, die eben wesentlich Selbst erfassung ist. Damit hängt es zusammen, daß in der innern Wahrnehmung das Subjekt sich seiner Wirklichkeit in völlig unmittelbarer Weise versichert. Von der Existenz eines Objektes können wir uns nur überzeugen, wenn wir es in das ganze System der Naturgesetze einstellen, wenn wir es als gesetzmäßig bedingtes Glied der Natur verstehen und diese Aufgabe ist im Grunde nie ganz lösbar. In der innern Wahrnehmung dagegen versichert sich das Subjekt seiner Existenz [2]) mit unmittelbarer Evidenz, nicht also durch Ein-

1) Untersuchungen zum Problem der Evidenz der innern Wahrnehmung, 1908, S. 11.

2) Es ist hier nicht zu untersuchen, ob »Existenz« im einen und andern Sinne dasselbe bedeutet.

Digitized by Google

stellung dieses einen Wirklichen in Relationen zu andern, sondern in völlig unmittelbarer Weise, indem es sich gleichsam von innen ergreift. Ob das so subjektiv mit Gewißheit Ergriffene sich nun auch vielleicht als objektiv wirklich erfassen und verstehen läßt, bleibe dahingestellt. Jedenfalls kann es so, wie es in die subjektive Gewißheit eingeht, nicht in objektiver Einstellung als wirklich begriffen werden. Denn zur subjektiven Gewißheit gehört eben, daß das Ich als Ich, als mein Ich erfahren wird, daß Erkennendes und Erkanntes zusammenfallen. Die objektive, überindividuelle Wissenschaft, für die es nur Erkanntes und zu Erkennendes gibt, während ihr der Erkenner verschwindet, kann vielleicht die Existenz einer Seele, aber nicht die eines Ich erweisen, denn das Ich kann nur zu sich selbst »Ich« sagen, nur für sich selbst von sich selbst erfaßt werden.

Nun hat jedes psychische Phänomen eine Richtung auf das Ich und diese Richtung auf das Ich kann ebenfalls wieder nur von ihm selbst erlebt werden. Sie bedeutet die Richtung auf die Einheit, als die das Ich nur sich selbst erleben, nicht von außen beschrieben werden kann. Denn jede Einheit, die wir beschreiben, erzählen können, ist Einheit der Zusammenfassung, der Summierung, die den zusammengefaßten Objekten nur das leere »Zusammen« hinzufügt. Die Einheit der psychischen Phänomene im Ich ist aber nicht bloß formelles Zusammensein, sondern eine sich durchdringende, sich ihrer selbst als Einheit bewußte Einheit. Die Beschreibung einer Person kann alle ihre psychischen Tätigkeiten angeben, aber in objektiver Darstellung, also unter Weglassung des Einheitsbezuges auf das sich seiner selbst bewußte Subjekt. Die Beschreibung kann sagen: Er liebt dies und haßt jenes, glaubt dies und glaubt jenes nicht; das versteht jeder, der nur weiß, was Lieben und Hassen, Glauben und nicht Glauben ist; aber durch bloße Zusammenfügung dieser Angaben erhält man noch kein zulängliches Bild einer Persönlichkeit. Während ein Objekt hinreichend bestimmt ist durch eine Zusammenfassung seiner Merkmale, muß derjenige, welcher ein Subjekt verstehen will, zur Zusammenfassung der ihm bekannten Merkmale noch jene eigentümliche Wendung aus dem Objektiven ins Subjektive vornehmen, durch die Vorstellender und Vorgestelltes identisch, die vorzustellende Persönlichkeit also aus der Sphäre des bloßen Objekts, des Gegenwurfs herausgehoben und in die des Subjektes eingestellt wird. Eine Persönlichkeit wirklich verstehen, heißt sich zu ihr machen, sie in sich erleben. Solange wir das nicht tun können, haben wir bloß das Zu-

Digitized by Google

sammen ihrer Merkmale, nicht deren wahre Einheit, in der sich die Merkmale durchdringen. Ein Grün bleibt Grün, ob es mit einem »Eckig« oder »Rund« zur Einheit verbunden ist, ein Urteil wird ein anderes, jenachdem es mit dem oder jenem Gefühl verbunden ist, und dieses Anderswerden der psychischen Erscheinungen in ihrer Einheit können wir nur erleben, wenn wir zu dieser Einheit werden, nicht, wenn wir sie bloß vorstellen. Die einzelnen Akte des Subjektes sind durch künstliche Präparierungen aus einer lebendigen Einheit heraus gewonnen; bei Objekten gibt es wirklich trennbare Gruppen von Merkmalen, die durch ihr Eingehen in die Einheit des Dinges sich nicht verändern.

Einen menschlichen Charakter verstehen wir oft nicht, obwohl wir seine Eigenschaften kennen. Wir vermögen eben jene Zusammenfassung zur Einheit des Subjektes nicht zu vollziehen, der Charakter in seiner innern Einheit bleibt uns fremd, er ist uns »stumm«, wie die Natur es uns nach dem Ausdrucke Diltheys immer ist. Zum Historiker aber sollen die Persönlichkeiten der Geschichte reden; er muß die innere Einheit von all dem, was von ihnen manifest geworden ist, begreifen und da sich diese Einheit nur von innen ergreifen läßt, muß er sie in sich selbst erzeugen, muß selbst, so gut es geht, der Mensch werden, den er erfassen will. Dies ist eben jene Universalität des Mitgefühls, welche Ranke von dem Historiker verlangt hat. Mit diesem innerlich Erfassen aber kommt in die Geschichte ein irrationales Moment. Denn das durch die Wendung ins Subjektive zu den seelischen Tatsachen, die sich beschreiben und erzählen lassen, hinzukommende Plus läßt sich nur im Vollzuge dieser Wendung erleben, nicht begrifflich wiedergeben. Das, was der Historiker über eine Persönlichkeit sagt, können doch nur äußere Manifestationen ihres Innern sein. In diesem, aber auch nur in diesem Sinne ist eine Individualität, nämlich eine menschliche, ihrem Wesen nach unerschöpflich, weil der Begriff niemals das erreichen kann, was nur der innern Anschauung zugänglich ist. Die Kunst der historischen Darstellung ist es freilich dann, die Wendung ins Subjektive, die der Historiker selbst vollziehen mußte ehe er seine Darstellung geben konnte, im Leser wieder anzuregen, den Leser über die Manifestationen hinweg in das innere Wesen und Weben der Individualität eindringen zu lassen. Freilich kann der Historiker nur das von außen zu Fassende sagen; aber er kann es so sagen, daß für den Leser im höchsten Maße die Bedingungen erfüllt sind, damit er dann im eigenen Vollzuge die innere

Digitized by Google

Einheit in sich erzeugen kann, die zum Verständnisse eines Subjektes notwendig ist [1]).

9. Die zum Verständnis des Subjekts notwendige Wendung von außen nach innen, die innerliche Zusammenfassung dessen, was die Darstellung nur nebeneinander und außereinander geben kann, bildet den irrationalen Faktor, der zum Verständnis der Geschichte nicht ausgeschaltet werden kann. Nun könnte man einwenden, daß von einer Ausnahmsstellung der Geschichte hier nicht geredet werden könne. Auch von der Dingwelt gelte, daß die Art, wie sie anschaulich erlebt wird, niemals durch den Begriff ersetzt werden kann. Aber ebensowenig dies dem unendlichen Fortschritt der Naturwissenschaft eine Schranke setze, so wenig bedeute die Einheit des Bewußtseins, die der Historiker bei der Darstellung der Subjekte wiedergeben will, aber nicht kann, eine Schranke. Im einen wie im andern Falle sei unendliche Annäherung möglich. Die Einbeziehung der psychischen Akte in die lebendige Einheit des Bewußtseins, die subjektive Wendung, von der wir sprachen, sei also ganz analog mit der Beziehung der Objekte auf ihr Erlebtsein.

Dieser Einwand trifft sofern das Richtige, als wirklich die eben angeführte Analogie zu Recht besteht. Ja nicht nur Parallelität, sondern Identität besteht zwischen der Beziehung der Objekte auf die Erlebtheit und der Beziehung der psychischen Akte auf die Bewußtseinseinheit. Denn Erlebtheit ist eben Einstellung in die Bewußtseinseinheit. Und doch haben die Objekts-(Natur-)wissenschaften gegenüber dieser Subjektsbeziehung eine andere Stelllung als die Geschichte. Die Naturwissenschaften gehen prinzipiell darauf aus, sie zu eliminieren. Die Physik betrachtet die Tatsache, daß der Physiker Farben usw. in der Anschauung besitzen müsse, ehe er sie physikalisch bearbeiten kann, als eine zufällige, nur psychologisch, nicht sachlich begründete Voraussetzung der Physik. Sie geht den Physiker, nicht die Physik an. In der idealen Physik wäre von jener Erlebtheit gar keine Rede. Diese ideale Physik kann wohl nie erreicht werden, aber sie bezeichnet dennoch die Forschungsrichtung der Naturwissenschaften. Diese Richtung geht auf die Eliminierung des Subjektsbezuges; das Objekt der Naturwissenschaften wird als von der Subjektivität unabhängig gedacht.

Nun ist gegenüber dem Erlebnis dieses Objekt der Naturwissenschaften nur eine Abstrakton. Die Dingwelt wird da gedacht als die

1) Vgl. Münsterberg, Psychologie I, 129.

Digitized by Google

Welt der Gegebenheit nach Abstraktion von dem Subjektbezuge. Aber so wie nun einmal die Naturwissenschaft sich die Dingwelt als ihr Objekt denkt, bietet dieses Objekt der vollständigen begrifflichen Durchdringung keine Schwierigkeiten, weil eben der Subjektsbezug darin nicht vorkommt. Das Objekt der Geschichte dagegen ist nicht die Dingwelt, sondern die Welt der Subjekte und in einer idealen Geschichte ist das Subjekt nicht eliminiert, sondern nimmt darin die zentrale Stelle ein. Daher müßte sich die Geschichte selbst aufgeben, wenn sie nur objektivierend vorginge. Für sie also muß der Ichbezug hergestellt werden und da dieser nur erlebt, nicht beschrieben werden kann, bleibt hier unaufhebbar eine Schranke, eine Kluft zwischen der wissenschaftlichen Darstellung und dem darzustellenden Subjekt.

10. Aber wenn so das Erlebnis letzter Gegenstand der Geschichtswissenschaft ist, dann erhält die Frage der historischen Kausalität ein ganz anderes Gesicht. Man hat das Problem der individuellen Kausalität mit Rücksicht auf die Geschichte aufgeworfen. Aber wenn gefragt wird, ob es eine individuelle Kausalität gibt und wie die Geschichte eine solche feststellen könne, so haben wir zu antworten: daß individuelle Objekte in Kausalverhältnissen stehn, ist richtig. Zwar haben wir gesehen, daß wir ein solches Individuum nie restlos als Glied funktioneller Gesetzeszusammenhänge begreifen können. Aber das ist keine prinzipielle Angelegenheit. So wie sich die Naturwissenschaft die Objektwelt denkt, denkt sie sie zweifellos und mit Recht gänzlich von Gesetzen durchwaltet. Die Laplacesche Weltformel ist hier ein zwar unerreichbares, aber doch sinnvolles Ideal.

Anders aber steht die Frage, wenn von einer Kausalität der Subjekte geredet wird. Nach all dem, was wir über die Art der Erfassung des Subjektes gesagt haben, folgt von selbst, daß das Subjekt nur erlebt werden, nicht begrifflich erfaßt werden kann. Nun aber setzt die Kausalität nach unsern Erörterungen den Bezug zu einem allgemeinen Gesetz voraus. Subjekte aber können, wenn nicht begrifflich erfaßt, so auch nicht Gegenstand einer allgemeinen Aussage werden.

Zwar die Betätigungen des Subjektes, die psychischen Akte, können als in kausalen Zusammenhängen stehend gedacht werden. Mein Denken, mein Wollen wirkt auf andere. Aber was hier in Kausalzusammenhängen stehend gedacht wird, ist nicht das Subjekt, das Ich, sondern vom Subjekte losgelöste, begrifflich bestimmte Elemente. »An die Stelle der erlebten Aktualität« ist »die vorfindbare

Digitized by Google

Aktion« getreten. (Münsterberg, Psychologie, I, 94). Aber mit dieser »Aktion« ist der Geschichte nicht Genüge getan, weil sie die Einheit der Persönlichkeit wiederherzustellen bemüht sein muß. Hätte die Geschichte kausale Zusammenhänge aufzustellen und könnte sie sich mit den Akten zufrieden geben, dann wäre nicht verständlich, warum ihr die Einheit der Persönlichkeit so wichtig ist. Gleichwie der Physiker die verschiedenen Eigenschaften der Körper in verschiedene Kausalketten einreiht, der Chemiker z. B. das Gewicht, die Valenz usw. des Atoms in verschiedene Reihen einstellt, ohne daß die Einheit des Atoms eine andere Rolle als die des formellen Zusammen dieser Eigenschaften spielt, ebenso müßte der Historiker die Persönlichkeiten auflösen, nicht aber alles auf die Einheit der Persönlichkeit beziehen. Warum z. B. bei »Napoleon« stehen bleiben, warum die ganze Mannigfaltigkeit seines Tuns unter den einen Gesichtswinkel rücken, daß es doch dieselbe Person war, die als Feldherr so und als Staatsmann so gewirkt hat, die Schlachten gewann, den Code machte, die Alpen nivellierte; warum überhaupt eine Epoche um einen Menschen gruppieren? Weil er kausal gewirkt hat? Aber der Napoleon, der jeweils Glied einer Kausalkette ist, ist ein ganz anderer als der Napoleon des Historikers. In die Kausalreihe tritt jeweils ein bestimmter seelischer Akt dieses Menschen ein, irgend ein Vorgang in seiner Seele wird in der kausalen Geschichte einer Schlacht Glied der Kausalkette, die im übrigen durch tausend körperliche Geschehnisse und andere seelische Akte weiterläuft. Wenn der Historiker aber von dem Napoleon spricht, der eine Schlacht gewinnt, meint er die ganze historische Persönlichkeit des Kaisers. Er will, daß wir alles das, was er uns von ihm erzählt, in eine Einheit zusammenschließen, daß wir ein Bild der ganzen Persönlichkeit gewinnen. Als Glied einer Kausalkette kommt diese ganze Persönlichkeit mit ihrem unendlichen Reichtum nirgends vor. In den ursächlichen Reihen gibt es Splitter und Stücke der Persönlichkeit, der Historiker will deren Einheit.

Während wir beim Lesen einer naturwissenschaftlichen Abhandlung nur aufzunehmen haben, was uns dargeboten wird, hat der richtige Leser eines historischen Werkes über alles Gebotene hinaus noch den schöpferischen Schritt der Zusammenfassung zur Einheit zu tun. Wenn auch die Geschichte als Wissenschaft objektivieren muß, wenn sie sich auch begrifflicher Mittel bedienen muß, ihr Ziel ist das Verstehen der historischen Tatsachen, das nur zu erleben ist, indem wir über alles Gesagte hinaus die Einheit

Digitized by Google

des Subjektes wiederherstellen. Zweifellos liegt hier eine Verwandtschaft mit der Kunst vor; nur daß eben der Historiker W a h r h e i t will und dadurch seiner schöpferischen Tätigkeit Grenzen gesetzt sind.

Sobald wir aber diese Wendung ins Subjektive vornehmen, die aus dem von außen erfaßbaren psychophysischen Individuum das lebendige Subjekt macht, kann von einer auf dieses Subjekt bezüglichen, »historischen« Kausalität keine Rede mehr sein, weil die hiezu notwendige Einordenbarkeit des Einzelnen unter das Gesetz versagt.

Digitized by Google

Fichtes Briefe.

Von

Adolfo Ravà (Messina).

Ein Jahrhundert ist vergangen seitdem ein früher Tod die schriftstellerische Tätigkeit Johann Gottlieb Fichtes unterbrach, und noch immer entbehren wir eine definitive Ausgabe seiner Schriften. Wohl hat Fichtes Sohn Immanuel Hermann die schon veröffentlichten und die nachgelassenen Werke seines Vaters, sowie den Briefwechsel und die meisten biographischen Daten gesammelt. Doch wissen die Fichtekenner nur zu gut wie mangelhaft diese Ausgabe ist. Ueberdies ist sie seit langem vergriffen, und ein antiquarisches Exemplar derselben nur zu sehr hohem Preise käuflich. Auch die alten Ausgaben der einzelnen Schriften sind selten geworden.

Um diesem Uebelstande abzuhelfen hat neuerdings der Verlag Felix Meiner eine sechsbändige von Fritz Medicus mit höchstem Sachverständnis und großer Sorgfalt geleitete kritische Ausgabe der wichtigsten Werke Fichtes veranstaltet. Es ist zwar noch immer nicht die vollständige Ausgabe der Schriften, die doch einmal zustande kommen muß, und die erst die Benützung der alten Ausgabe auch für die gründlichere Forschung überflüssig machen wird. Für das lesende Publikum aber, sowie für den größten Teil der Gelehrten ist die neue Ausgabe völlig ausreichend, und so kann man jetzt nicht mehr sagen, daß dem deutschen Volke die Werke seines eigensten Philosophen beinahe unzugänglich sind. Es wäre auch zu wünschen, daß sie in dieser neuen Gestalt viele Leser fänden; gibt es doch nur wenige Philosophen deren Schriften wie die Fichtes geeignet sind in weiteren Kreisen Eingang zu finden und auf dieselben erzieherischen Einfluß auszuüben.

Für die Werke ist somit, wenigstens bis auf weiteres, gesorgt; nicht so aber für die Briefe, von welchen man behaupten kann, daß

Digitized by Google

sie für die meisten geradezu unerreichbar sind. Darüber soll an dieser Stelle ein Wort gesagt werden, da es an der Zeit ist, diesem Mißstand ein Ende zu bereiten.

* * *

Fichtes Briefe sind in mehr als einer Hinsicht von größtem Interesse und höchster Wichtigkeit. Wie bekannt, gehören die Briefwechsel der damaligen Zeit überhaupt zu den besten geistigen Besitztümern des deutschen Volkes. Das intensive geistige Leben, die in der Gelehrtenrepublik herrschende Zusammengehörigkeit und Interessengemeinschaft, die Gewohnheit den Briefwechsel besonders zu pflegen und der damit verbundene rege Austausch von Urteilen und Eindrücken über die wichtigsten politischen und literarischen Ereignisse, sind Gründe, weshalb die deutschen Briefwechsel jener Zeit den großen Briefsammlungen aus der italienischen Renaissance in vielem ähnlich sind. Und jedem Gebildeten ist der Wert bekannt, welcher nicht nur in den Briefen von Goethe und Schiller, sondern auch in jenen von Humboldt, Schleiermacher, Baggesen, Schelling, Karoline Schlegel und vielen anderen liegt.

Fichtes Briefe sind aber viel mehr als die notwendige Ergänzung jener zeitgenössischen Briefliteratur, die sich gegenwärtig einer so großen Gunst seitens der Verleger erfreut, und in welcher sie, durch den Umstand, daß Fichte einige Zeit hindurch eine Art philosophischer Mittelpunkt des Romantizismus war, eine geradezu dominierende Stellung einnehmen; sie haben außerdem einen Wert für sich aus Gründen die in der Persönlichkeit liegen, deren Ausdruck sie sind: einen philosophischen, einen literarischen, einen allgemein menschlichen Wert.

Unter den großen Philosophen ist Fichte derjenige, dessen Denken am engsten mit seiner Persönlichkeit verbunden ist. Wohl ist der Zusammenhang zwischen Lehre und Persönlichkeit eines Denkers unvermeidlich, und selbst dort noch vorhanden, wo der Verfasser sich am meisten bemüht objektive und wie außerhalb und unabhängig vom forschenden Geiste bestehende Wahrheiten zu suchen. In Fichte aber ist dieser Zusammenhang noch inniger als sonstwo, schon deshalb, weil er bewußt, ja absichtlich gewollt ist. Er hat ihn sogar zur Theorie erhoben, zu einem Prinzip das seine gesamte Forschung durchdringt. »Was für eine Philosophie man wähle — sagt er — hängt davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern

Digitized by Google

es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat« [1]). Infolgedessen sind sein System und seine Persönlichkeit eins, und nur demjenigen, der diese voll erfaßt hat, erschließt sich das Verständnis jener. Offenbar ist aber gerade der Briefwechsel das sicherste, echteste und vollständigste Dokument seiner Persönlichkeit. Die verschiedensten Seiten seines Lebens kommen darin zum Vorschein; er ist das beste Zeugnis für seine Art zu fühlen und zu handeln, das treueste Spiegelbild seines philosophischen Denkens.

Daher ein erster großer Wert dieser Briefe: man kann wohl sagen, daß wer dem Fichte'schen System nahekommen will ohne sich der schwierigen Lektüre seiner Werke zu unterziehen, und ohne sich auf die oft zweifelhaften Auslegungen und Darstellungen anderer zu verlassen, dies in leichtester, angenehmster und zugleich gründlichster Weise auf dem Wege dieses Briefwechsels tun kann. Es braucht nur daran erinnert zu werden, daß A. Spir ein Buch über Fichte schreiben konnte, wofür gerade die Briefe die hauptsächliche, fast alleinige Quelle bildeten [2]).

Zu der biographischen und philosophischen Bedeutung dieser Briefe kommt aber noch ihr hervorragender und ganz eigentümlicher literarischer Wert. Wer mit Fichtes Persönlichkeit vertraut und in deren Eigenart eingedrungen ist, weiß daß Fichte von Natur aus nicht Schriftsteller sondern Redner war, weshalb ihm bei der Darstellung seiner Ideen immer die Form der Rede, der Predigt, der Vorlesung vorschwebte. Daher haftet allen seinen Büchern etwas fehlerhaftes an; und er selbst war sich dessen so bewußt, daß er kurz vor seinem Tode, im Hinweis auf sein Lebenswerk an einen Freund schrieb: »Ich bin kaum je Schriftsteller gewesen, außer vom Katheder aus und zum Behuf des Katheders« [3]). Und er pflegte auch zu sagen daß, um manche seiner Schriften ganz zu verstehen, man diese womöglich laut lesen, fast deklamieren müßte [4]). Das ist auch einer der Hauptgründe weshalb Fichte, der bei seinen Zeitgenossen gerade durch seine Vorlesungen und Reden einen so großen Erfolg gehabt hatte, einen so geringen bei der Nachwelt fand, die nur auf seine Bücher angewiesen blieb.

Aber dieser Fehler, der allen fürs Publikum bestimmten Schriften Fichtes gemein ist, fällt natürlicherweise in jenem Teil seines Werkes

1) Fichtes Werke hrsg. v. Medicus, III. S. 18.

2) A. Spir, Johann Gottlieb Fichte nach seinen Briefen, Leipzig 1879.

3) Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel, II, S. 567.

4) A. a. O., II, S. 383.

Digitized by Google

fort, welcher seinem Wesen nach dazu bestimmt war geschrieben und gelesen, aber nicht gesprochen und gehört zu werden, nämlich in den Briefen. Nur in seinen Briefen zeigt sich also Fichte wirklich als Schriftsteller; und hier ist er als solcher unübertrefflich. Nur äußerst wenige unter den großen Denkern sind so geniale, so sympathische Briefschreiber gewesen wie er. Fast will es scheinen, daß die schriftstellerische Ader, die so schwer zum Durchbruch kam wenn er fürs Publikum schrieb, um so leichter, klarer und lebhafter emporschoß, wenn sich sein Herz einer befreundeten Seele in der Vertraulichkeit des Briefes eröffnete. Daher ist die Form dieser Briefe ebenso edel und schön wie ihr Inhalt tief und gedankenreich ist; sie sind im höchsten Grade geeignet die zartesten und erhabensten Saiten der menschlichen Seele erklingen zu lassen.

Gibt es, zum Beispiel, merkwürdigere Liebesbriefe als die zwischen Fichte und Johanna Rahn gewechselten? Was ist rührender als die Zeugnisse dieser Liebe, welche so wenig Poetisches hatte, und doch so voll Innigkeit und Größe war; die fast als bloße Freundschaft begonnen, nach und nach immer tiefer wird, bis sie durch Kämpfe und Unglück aller Art gestählt, endlich eine vollständige Vereinigung der Seelen herbeiführt, und einen immer höheren ethischen Wert erreicht, welcher in der moralischen Höhe derer die sie vereinigt zugleich ihre Ursache und ihre Wirkung hat; dieser Liebe, die unerschüttert inmitten der grausamsten Stürme eines höchst bewegten Lebens, endlich im Bewußtsein einer gemeinsam erfüllten hohen Lebensaufgabe ihre Verklärung findet? Gibt es etwas ergreifenderes als die Briefe, welche Fichte an Braut und Freunde unter dem ersten Eindruck der Werke Kants richtete? Es sind dies einzig in ihrer Art dastehende Schriftstücke: Schritt für Schritt kann man darin die mächtige, entscheidende, erneuernde Wirkung verfolgen, die die Bekanntschaft mit den Werken Kants auf diesen Großen ausübte, der im Kampf zwischen den kalten Schlüssen seines Kopfes und den heißen Forderungen seines Herzens, auf einmal in Kant die Lehre entdeckt, welche Harmonie in seine Seele bringt; und man sieht ihn ohne Zögern den Entschluß fassen seine Kräfte und sein Leben der Verbreitung und Ausgestaltung dieser Lehre zu widmen, im festen Vertrauen damit einen entscheidenden Schritt für die moralische Wiedergeburt der Menschheit zu tun.

Wo findet man eine anziehendere philosophische Causerie als in dem Fichte-Jacobischen Briefwechsel? Wo eine gründlichere philosophische Auseinandersetzung als in den Briefen zwischen Fichte und Schelling? Und wie kann man den Atheismusstreit, der zugleich die Tragödie eines

Digitized by Google

Menschen und einer Philosophie war, besser begreifen, ja wiedererleben, als wenn man die Briefe liest, die damals zwischen Fichte und seinen Vorgesetzten und Vertrauten gewechselt wurden?

Dann wieder offenbart sich der Mensch, der, obwohl gewaltsam von dem Feld seiner Tätigkeit vertrieben, von den meisten verlassen, ohne Vaterland und Schutz, nie seinen Gleichmut verliert, nie seine Studien unterbricht, und sich allmählich in Berlin einen neuen Wirkungskreis und in Preußen ein neues Vaterland schafft. Diesem widmet er sich von nun an ganz, überall will er erneuern, erziehen und veredeln; er ermuntert zur Erneuerung, und ruft zur Befreiung, bis es ihm endlich vergönnt ist den Beginn der Wiedererhebung Deutschlands zu erleben, welche niemand bewußter als er gewollt und vorbereitet hat.

In diesen Briefen ist somit alles enthalten: die ruhige philosophische Betrachtung wie der heftige Angriff gegen die Verleumder; Haß und Liebe, Bewunderung und Verachtung, Verzagtheit und Hoffnung; sie sind die Geschichte und der Ausdruck eines Geistes, der groß im vertraulichen Verkehr, noch größer als Bürger, am größten als Mensch und Denker gewesen.

* * *

Noch liegt aber dieser Schatz fast ganz verborgen; teils ist er verstreut, teils schlecht gesammelt, in keinem Teile leicht zugänglich.

Die von Fichtes Sohn veranstaltete Sammlung der Briefe ist in mehr als einer Hinsicht noch mangelhafter als die der Werke [1]). Allerdings war dies nicht ganz zu vermeiden; denn an eine Sammlung, die verhältnismäßig kurze Zeit nach Fichtes Tod erschien, da noch viele von seinen nahen Verwandten und Freunden lebten, und der Nachklang seiner Kämpfe und Streitigkeiten noch nicht verhallt war, kann man natürlich nicht den Anspruch der Vollständigkeit stellen. Ueberdies war Immanuel Hermann Fichte eine sehr rücksichtsvolle und friedfertige Natur, und seine Sohnespflicht legte ihm noch besondere Rücksichten auf. So blieben nicht nur viele Briefe unveröffentlicht, sondern einzelne wurden sogar nur bruchstückweise mitgeteilt. Dazu kommt noch die unzweckmäßige Anordnung des Materials. Die Briefe sind nach ihren Empfängern in Gruppen geteilt, wodurch solche, die derselben Zeit angehören.

1) Johann Gottlieb Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel von seinem Sohne Immanuel Hermann Fichte, 2. A., Leipzig 1862; I. Bd. Das Leben; II. Bd. Aktenstücke und literarischer Briefwechsel.

Digitized by Google

weit voneinander zu stehen kommen; das ärgste aber ist, daß die biographisch interessantesten ohne weiteres in die Lebenserzählung eingeflochten sind, und daher in dem Band des Briefwechsels und in der Gruppe ihrer Empfänger fehlen, das heißt gerade dort wo man sie braucht und sucht.

Aber außer diesen vom Sohn herausgegebenen Briefen gibt es noch viele andere, die da und dort an den verschiedensten Orten veröffentlicht wurden. Schon Fichtes hundertster Geburtstag (der am 19. Mai 1862 gefeiert wurde) hat zur Auffindung mehrerer Anlaß gegeben; und Weinhold hat eine große Anzahl von Briefen herausgegeben, welche die Beziehungen des Philosophen zu seiner Familie in interessanter Weise beleuchten [1]). Weitere Briefe, die sich unter den Papieren seiner Bekannten fanden, wurden zusammen mit diesen herausgegeben. So kam der höchst interessante Briefwechsel zwischen Fichte und v. Schön als Anhang zu des letzteren autobiographischen Fragmenten zum Abdruck [2]); und die Goethe-Jahrbücher haben einige Briefe Fichtes an Goethe veröffentlicht [3]). Manche finden sich, wo man sie am wenigsten vermuten würde. So bringt das allgemeine Handbuch der Freimaurerei in einer Anmerkung zum Artikel über Fichte eine lange und sehr merkwürdige Korrespondenz zwischen Fichte und Feßler, welche von der praktischen Frage mancher in die Freimaurerei einzuführenden Neuerungen ausgehend, sich zu wichtigen politischen, geschichtlichen und philosophischen Betrachtungen erhebt. Dieser Briefwechsel, der sich in den ersten Auflagen des genannten Handbuchs befindet, wurde aber in der dritten, das heißt in der letzten und verbreitetsten, weggelassen! [4])

Es wäre daher schon ein verdienstliches Werk, alle diese verstreuten und teilweise schwer erreichbaren Briefe in einem einzigen gut geordneten Band zu vereinigen. Es ist aber auch mit Bestimmtheit anzunehmen, daß, wenn durch die Ankündigung eines solchen Unternehmens von geeigneter Seite weitere Untersuchungen angeregt würden, andere noch unveröffentlichte und vielleicht in Vergessen-

1) Achtundvierzig Briefe von J. G. Fichte und seinen Verwandten, hrsg. von Moritz Weinhold, Leipzig 1862.

2) Aus den Papieren des Ministers und Burggrafen von Marienburg Theodor von Schön, 1. T., Halle 1875, Anlagen.

3) Bd. XV.

4) Allgemeines Handbuch der Freimaurerei, 2. A., Leipzig, Brockhaus, 1863, I, S. 341—348; und vgl. 3. A., Leipzig, Hesse, 1900, I, S. 283—4. Auf diese wichtige Quelle hat zuerst Medicus aufmerksam gemacht. S. seine Einleitung in Fichtes Werke, I., S. CXLII. Anm. 2.

Digitized by Google

heit geratene Briefe zum Vorschein kämen. Ohnehin tauchen hin und wieder neue Briefe Fichtes auf, und einzelne davon wurden in den Kantstudien abgedruckt [1]; für andere noch unveröffentlichte hat man bestimmte Angaben [2], und vor einiger Zeit brachte ein Leipziger Antiquar die Autographen dreier unveröffentlichter Fichtebriefe zum Verkauf!

Zweifellos wären auch die noch lebenden Nachkommen Fichtes gerne bereit, diesbezügliche Nachforschungen zu erleichtern, und die Veröffentlichung vieler Briefe zu gestatten, deren Abdruck zu unterlassen man früher für gut befunden hat. Jetzt wo uns ein Jahrhundert von jener Zeit trennt, ist jede Rücksichtnahme auf dritte Personen überflüssig; und was Fichte selbst anbelangt, bemerkte auch sein Sohn sehr richtig: »Fichtes Leben bedarf keiner Verschleierung oder Beschönigung; je treuer das Bild, je tiefer die Kenntnis, desto mehr wird man ihn ehren und lieben« [3]. Eigentlich handelte J. H. Fichte nicht immer diesem Prinzip gemäß, was jedoch in der Zeit und den Verhältnissen eine gewisse Entschuldigung finden mag. Jetzt aber sollte dieses Prinzip in seiner ganzen Tragweite zur Anwendung kommen: Fichtes Gestalt ist zu groß und zu edel, um Befürchtungen dieser Art gelten zu lassen; und man hat nunmehr das Recht, seine Geschichte vollständig schreiben zu können.

So wäre wohl zu hoffen, daß die an und für sich lohnende Vereinigung der schon veröffentlichten Briefe zu einer Bereicherung des Materials führen, und infolgedessen einen wertvollen Beitrag zur Fichte-Forschung bedeuten würde.

Das Ordnen des Materials könnte keine große Schwierigkeit bieten. Selbstverständlich wären die Briefe in chronologischer Folge zu bringen, wobei ein einfaches Register die Einteilung nach den Empfängern ersetzen könnte. Der jüngst von der preußischen Akademie herausgegebene Briefwechsel Kants könnte dafür vorbildlich sein. Außer den Briefen Fichtes müßten natürlich auch die an ihn gerichteten gesammelt werden, und man sollte auch nicht unterlassen alle auffindbaren Briefe seiner Frau in die Sammlung

1) Kantstudien, II (1897), V (1900), VI (1901).

2) Neumann, Goethe und Fichte, J. D. 1904, S. 37, wo von unveröffentlichten Fichtebriefen im Archiv zu Weimar die Rede ist; und Misch und Nohl, Das Handschriftenmaterial zur Geschichte der nachkantischen Philosophie in den deutschen und österreichischen Bibliotheken in Kantstudien, XVII, S. 113, wo auch viele Fichtebriefe angegeben sind, ohne aber zwischen veröffentlichten und unveröffentlichten zu unterscheiden.

3) Fichtes Leben, Vorrede. S. VII.

Digitized by Google

aufzunehmen. Fichte ist der einzige unter den großen Philosophen, der eine Frau besessen hat; eine Frau im wahrsten und höchsten Sinne des Wortes, und die edle Persönlichkeit Johanna Rahns ist so innig mit der Fichtes verwachsen, daß man die eine nicht begreifen kann ohne auch die andere zu kennen. Man könnte diese Briefe seiner Frau vielleicht in einem Anhang, zusammen mit anderen besonders auf ihn bezüglichen, bringen.

Eine kurze mit chronologischer Tafel versehene biographische Einleitung würde für die Orientierung des Lesers genügen.

* * *

Eine in diesen Umrissen gehaltene Ausgabe von Fichtes Briefwechsel wäre also ein unschwer auszuführendes, nicht allzuviel Zeit erforderndes Werk; und während sie für den Fachmann einen wesentlichen Nutzen bedeuten würde, möchte sie überhaupt allen tieferen Naturen ein wahres p a b u l u m a n i m a e bieten. Ihr buchhändlerischer Erfolg wäre auch gesichert, da ein solches Buch nicht ungelesen bleiben würde.

Ist es nun möglich, daß zu einer Zeit wo der Fichtesche Gedanke wieder aufzuleben beginnt, und wo man so sehr vorgibt, sein Andenken zu ehren, niemand eine solche Arbeit vornehmen will? Ist es möglich daß zu der Zeit, wo Deutschland die Jahrhundertfeier seiner Wiedergeburt begeht, sich niemand findet, der dem deutschen Volke ein solches Vermächtnis dieses größten unter den Verfechtern und Urhebern derselben zugänglich macht?

Die Veranstaltung einer guten Ausgabe der Fichtebriefe ist eine Ehrenpflicht der Deutschen gegen das Andenken dieses Großen. Es ist schon merkwürdig, daß ein Ausländer daran erinnern muß: sie werden hoffentlich nicht warten, bis Ausländer auch deren Erfüllung übernehmen!

(Deutsch von Martha Ravà.)

Digitized by Google

Notizen.

Rudolf Eucken: Grundlinien einer neuen Lebensanschauung. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage. Verlag von Veit u. Co. Leipzig 1913.

In den beiden früher besprochenen Werken Euckens »Der Sinn und Wert des Lebens« und »Leben und Erkennen« zeigte uns der Verfasser, wie in den verflossenen Zeiten der Mensch die Frage nach der Erkenntnis des eigenen Wesens und nach dem Sinn des Lebens gestellt, wie er diese Fragen in verschiedener Richtung zu lösen versuchte. Wir sahen, daß keine dieser Lösungen den Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts mehr befriedigen kann und sehnenden Herzens taten wir ahnend und fordernd einige Schritte vorwärts. Wir wollten die Kluft überbrücken, die, seit bald einem halben Jahrtausend, uns infolge der Entwicklung der modernen Wissenschaften, von dem Zusammenhange mit dem Weltganzen trennt und wir vermochten es nicht. Wohl sahen wir, wie durch ein Beisichselbstsein des Denkens der Mensch als freie Persönlichkeit das Universum umschließt, aber wir erhielten keine Antwort aus ihm. Eine Welt unabhängigen Geisteslebens mußten wir fordern, aber wir betraten sie nicht. Wie anders sind dagegen die Grundlinien des vorliegenden Werkes! Eine Darstellung und Kritik der alten und neuen Lebensordnungen bildet auch hier den einleitenden Teil; Folgerungen und Forderungen, die sich auf das Gesamtbild der Kultur, wie auf ihre einzelnen Teile erstrecken, schließen das Werk ab. Im Hauptteile stellt sich der Verfasser die Aufgabe, das Bestehen einer vom Menschen völlig unabhängigen Welt des Geisteslebens aufzuzeigen. Denkend tritt der Mensch der Natur gegenüber und umschließt sie hierdurch mit der Form seines inneren Lebens. Damit stellt sich als notwendige Folge dem Erkennenden ein in sich ruhendes Reich der Wahrheit entgegen. Und nicht minder läßt sich das Menschenleben selbst, das eine Verflechtung von Freiheit und Notwendigkeit, wie auch die Weltgeschichte, deren Verlauf sich als Zusammenstoß einer inneren Notwendigkeit mit einer vorgefundenen Lage darstellt, als Erscheinung eines in sich beschlossenen und selbständigen Geisteslebens erkennen. Indem wir so die Wirklichkeit bei uns selbst ergreifen und uns selbst von einem überlegenen Weltleben ergriffen fühlen, legen wir den Grund einer neuen Metaphysik, die festverankert in unserem innersten Erleben ruht. Nicht aus uns

Digitized by Google

selbst steigen wir zu einem überlegenen Geistesleben empor, sondern dieses teilt sich uns im Erlebnis mit. Indem wir festhalten an einem inneren Ganzen des Lebensprozesses, wachsen wir in der Erkenntnis unserer selbst, und auch Mitmenschen und Umwelt hören auf uns fremd zu sein. So steigen wir aus innerer Vereinzelung zum Leben des Ganzen empor und wir werden uns bewußt, daß auch unser Handeln mit dem Weltlaufe verflochten. Unser Schaffen, das als echtes Leben ein Selbstleben ist, bedeutet eine Weiterbildung unseres Wesens. — Ueberblickt man die Geschichte des menschlichen Denkens, so heben sich aus dem gewaltigen Strome zwei mächtige Säulen, Plato und Kant. Vorwärtsblickend scheint es, als ob eine der wichtigsten Aufgaben, welche die Philosophie in ihrer Arbeit an der Lösung des Welt- und Menschheitsproblemes zu leisten hat, in einer Synthese dessen, was den eigentlichen Wert des Lebenswerkes dieser Geistesheroen ausmacht, bestehe. Im vorliegenden Werke versucht Eucken diesen Weg zu beschreiten; und hierin scheint uns der eigentliche Wert dieser »Grundlinien« zu liegen. Dr. P.

Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung von Heinrich Maier. Tübingen 1913. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Sokrates ist nicht nur eine historische Gestalt, deren Bedeutung sich mit ihrer Leistung für die Kultur erschöpft, sein Leben hat für uns einen Eigenwert, dessen Sinn über seine Leistung für Philosophie und sittliches Leben hinausführt. Nicht nur sein Leisten, sondern auch vor allem sein Leben gehört dem Ueberhistorischen an. Seine Gestalt wird bei uns bleiben bis an der Welt Ende.

Das bedeutsame Werk Heinrich Maiers sieht die Kulturleistung des Sokrates nicht sowohl in seiner Leistung für die Philosophie, denn die Natur des Begriffes hat erst Plato entdeckt, sondern in dem sittlichen Evangelium, das er der Menschheit gebracht hat. Die Autonomie der sittlichen Vernunft hat schon Sokrates verkündet, das ist eine Grundthese dieses Buches, und zwar reiner und schöner wie Kant es später getan.

Wenn wir nun auch mit dieser Introjektion kantischer Ideen in die schlichte Ethik des Sokrates nicht einverstanden sind, da die Freiheitslehre Kants dem Wertbewußtsein des Griechentumes, wie wir es verstehen, zu sehr entgegensetzt ist, so enthält das Buch doch genug des Wichtigen und Neuen über Sokrates und seine Zeit, um gern bei ihm zu verweilen. Besonders interessant ist für mich der Versuch des Verfassers, die Lehre des Sokrates durch den Schluß von der Wirkung auf die Ursache aus den Lehren der sokratischen Schulen zu rekonstruieren. Die Bedeutung der Alkibiadesrede für das Leben und die Lehre des Sokrates unterliegt nach seiner Darstellung keinem Zweifel mehr, wie überhaupt die Wertabschätzung der Quellen großen Beifall verdient, abgesehen vielleicht von der gar zu geringen Einschätzung der Quellenzeugnisse des Aristoteles. R. M.

Digitized by Google

Der Begriff des Geistes bei Dilthey von Arthur Stein. Bern. Akademische Buchhandlung von Max Drechsel 1913.

Die philosophische Bedeutung dieses Buches, das so viel Sinn und Verständnis für den großen Verstehenden, den Künstler unter den Geschichtsphilosophen erweist, ist nicht zum wenigsten darin zu suchen, daß Arthur Stein als erster die Philosophie Diltheys systematisch orientiert hat. Gehen wir von dem Gegensatz einer subjektivierenden und objektivierenden Auffassung der Wirklichkeit aus, so ist für Dilthey wie für Kant und die Romantiker der Ausgangspunkt das Subjekt. Er teilt mit ihnen den subjektivistischen Zug und tritt dadurch in ausdrücklichen Gegensatz zu der objektivierenden Auffassung des Historikers. Dieser erhebt niemals die Frage, »wie es möglich sei, daß ihn die Aktion des Verstehens vom subjektiven zum objektivierten Geist hinüberführe«. Er faßt sein Leben von vornherein als historisches Leben auf, ohne es den anderen Lebensgestaltungen gegenüber irgendwie auszuzeichnen.

Die philosophische Auffassung wählt das Ich zum Ausgangspunkt der Wirklichkeitserkenntnis und setzt den ursprünglichen Gegensatz von Form und Inhalt. Das hat Dilthey mit Kant und den Romantikern gemeinsam. Während aber für den transzendentalen Standpunkt das Ich über alles zeitlich bedingte Geschehen weit hinausragt, als das Sinngebende und Wertverleihende, als Inbegriff transzendentaler Bedingungen, ist das Ich im Geiste der Lehre Diltheys gleichbedeutend mit dem Lebenszusammenhang des Verstehenden und ordnet sich ein als Glied in das gestaltenreiche Leben des allgemeinen Kulturprozesses. Während der transzendentale Standpunkt die absolute Armut und Nichtigkeit des Inhaltes betont als das ungeordnete und ungestaltete Chaos des Wirklichen und das reiche und mächtige Ich zum Herrscher der Welt bestellt, gelangt Dilthey zu der Ueberzeugung, daß das historische Geschehen nur gedeutet werden kann aus der Funktion des Verstehens, deren Sinn nicht nur ein Geben, sondern auch ein Empfangen einschließt.

Während die Philosophie Kants als letzten Begründungszusammenhang der Wirklichkeit und des Lebens ein Reich transzendentaler Formen aufweist, sind für Dilthey die Formen der Erkenntnis nur ein Sonderausdruck sinnvoll wirkender Lebenskräfte. Nach Kant sind die Formen Quelle der Lebenskräfte, nach Dilthey die Lebenskräfte Quelle der Formen, die Romantiker vermochten zwischen beiden nicht deutlich zu unterscheiden. Die Erkenntnisform wurde ihnen unmittelbar zur Lebenskraft. In der Betonung des ganzen verstehenden Menschen auch mit Rücksicht auf das Erkenntnisproblem, in der konkreten Auffassung des Erkenntnisprozesses, in der Vermischung der transzendentalen und genetischen Fragestellung berühren sich Dilthey und die Romantiker. Sehnsucht nach Objektivität ist bei ihm zu bemerken, wie sie dem jungen Schelling eigentüm-

Digitized by Google

lich war, als er aus dem Umkreis logischer Formen hinausbegehrte in das freie Feld objektiver Wissenschaft. Dennoch bleibt die Methode Diltheys, deren letztes Wort die Dynamik des Erlebens ist und für die die kritische Geltungsfrage ihren Sinn verliert, von dem Verfahren der historischen Forschung deutlich geschieden. Denn der Historiker fragt: »was ist gegeben?«, nicht aber: »was kann gegeben sein?« Niemals fragt er, wie es möglich sei, daß jene historische Welt der Kultur, die er versteht und liebt, aus dem eigenen Lebenszusammenhange sich entwickeln konnte, wie diese Welt des objektiven Geistes, die so mächtig auf ihn zurückwirkt, doch auch gleichzeitig der Ausdruck seines innersten Lebens, die Geburt seiner eigenen Geistesform ist. Das ist die eigentümliche Fragestellung Diltheys, die zwischen Transzendentalphilosophie und objektiver Geschichtsforschung die Mitte hält bzw. von beiden gleichweit entfernt ist.

R. M.

In Moskau erscheint unter der Redaktion von Herrn Herschenson eine neue und vollständige Ausgabe der Werke Tschaadaeffs, eines eigentümlichen russischen Religionsphilosophen aus den 30er und 40er Jahren des XIX. Jahrhunderts. Freund von Alexander Herzen und A. J. Turgenieff (im Kapitel XXX der »Erinnerungen« des ersteren kann der deutsche Leser eine glänzende Charakteristik Tschaadaeffs finden) stand Tschaadaeff unter dem Einfluß der deutschen Romantik, vor allem Schellings, mit dem er persönlich bekannt war. Er bildete eine eigenartige Geschichtsphilosophie aus, die im schroffen Gegensatz stand zu der der Panslavisten. Das ganze Unheil Rußlands, meinte er, entstammt der griechischen Kirche, der Trennung von der allumfassenden Allheit des Westens. In der Kirchenvereinigung, in der Wiederbekehrung zum Katholizismus sah er für das russische Volk den einzigen Rettungsweg. — Wir drucken hier einen bisher ganz unbekannt gebliebenen Brief Schellings an Tschaadaeff aus dem Jahre 1833 ab. Dieser Brief war die Antwort auf einen französischen Brief Tschaadaeffs an Schelling. Die Korrespondenz verlief unter Vermittlung von A. J. Turgenieff, dem bekannten politischen Schriftsteller, Onkel des berühmten Jwan Turgenieff. Die Handschrift wird in dem Turgenieffschen Archiv in der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften unter d. N. 2694 aufbewahrt. (In der oben genannten Ausgabe werden beide Briefe unter d. N. 44, S. 167—170 und 382—383 abgedruckt.)

Schelling an Tschaadaeff:

Monsieur

Au moment de finir un travail commencé depuis longtemps en silence et dont le resultat est un nouveau monde intellectuel, jusqu'ici inaccessible à la philosophie, il nous est doux d'apprendre, que d'autres personnes sont sur le même chemin avec nous, qu'elles nous entendent, qu'elles nous comprennent d'avance, et que ce ne fut pas l'esprit pauvre et chétif de l'individu, mais l'esprit général du temps qui nous a inspiré et voulu se faire jour en nous et par nous.

Ich sehe soeben aus dem Briefe meines Freundes, des Herrn von Turgenieff, dessen Freundschaft ich zu den größten Vorteilen rechne, welche

Digitized by Google

ich meinen Bemühungen verdanke, daß Sie, verehrter Herr, einen deutschen Brief von mir wünschen. Da ich aber meine Freude über Ihr Entgegenkommen schon in Obigem ausgedrückt habe, so will ich, um Ihnen eine Idee von meinem gegenwärtigen Standpunkt zu geben, nur bemerken, daß ich den früheren Weg nicht eigentlich verlassen, sondern nur fortgesetzt, auch die früheren Mittel nicht aufgegeben, sondern nur höher zu benutzen gesucht, überhaupt das früher Gewonnene nicht verworfen, sondern zu steigern und zu übertreffen gestrebt habe.

Die Philosophie der Offenbarung, von welcher unser vortrefflicher Freund Ihnen geschrieben, ist nicht der Name meiner ganzen Philosophie, sondern nur deren letzter Teil.

Das System selbst unterscheidet sich von allen früheren nur dadurch, daß es eine Philosophie enthält, welche dorthin wirklich gelangen kann, ohne daß der Philosophie oder dem Christentum Gewalt geschehe.

Hoc opus hic labor erat.

Ich habe mich also so nahe als möglich an den frühern Weg gehalten und die einfachsten Mittel gesucht, und indem ich den bisherigen Rationalismus (nicht der Theologie, sondern der Philosophie selbst) zu überwinden suchte, von der anderen Seite ebenso sehr mich gehütet, in Sentimentalität, Schwärmerei oder in eine Mystik zu verfallen, welche die Vernunft verwirft.

Ich habe mich außerdem gehütet Resultate oder Sätze bekannt zu machen, die den Menschen unmittelbar gleichsam ans Herz gehen, und daher schnell und leicht ihre Aufmerksamkeit und Theilnahme gewinnen; ich habe verschmäht, materiell zu wirken, eh' ich der vollkommnen formellen Begründung gewiß war, denn es ist mir nicht um subjektive, individuelle und augenblickliche, sondern um eine allgemeine und bleibende Ueberzeugung zu tun, um einen Gewinn auf immer, und den eine veränderte allgemeine Stimmung nicht der Welt eben so leicht entreißt, als die gegenwärtige ihr denselben erwünscht macht.

Leben Sie wohl, verehrter Herr, lassen Sie mich Ihrer Theilnahme ferner gewiß bleiben, wie ich Sie bitte, der meinigen fortwährend versichert zu sein.

München, 21. Sept 1833. Schelling,

[Вишау:] a Monsieur, Mr Chadayeff à Moscou.

Digitized by Google

Widersinn und Bedeutung des Krieges.

Von

Jonas Cohn (Freiburg i. B.).

Beginnen möchte ich diese Untersuchung, die ganz sachlich sein soll, mit einem persönlichen Bekenntnis. Am Anfange dieses Krieges, als die ungeheure Spannung durch die ersten Schlachten sich gelöst hatte, erlebte ich — und gewiß mancher andere gleich mir — erschütternde und aufreibende Stimmungs-Umschläge. Am Tage, mit einfacher Hilfstätigkeit beschäftigt oder den Fortgang der Ereignisse verfolgend, fühlte ich mich kaum als besondere Person — nur als eingeordnetes Glied des Ganzen. Krieg, Siegeswille, unsere Heere und die der Feinde, die Stellung der Neutralen — das allein erschien wichtig — auch die Verwundeten und ihre Pflege, die Leiden der kämpfenden Truppen und ihre Linderung sah man zunächst im Lichte des Kriegszieles. Unterbrochen wurde diese Einheit der Hingabe ans Allgemeine durch das persönliche Leid, das anschaulich entgegentrat und zum Mitfühlen, zur schmerzlichen Versenkung zwang. Aber Leid und Elend heischte Hilfe, und dieser Wille, das Bedürfnis, im einzelnen Falle einzugreifen, wurde Herr über alle Weichheit.

Anders war es in Nacht und Stille: da ergänzte die Phantasie die allgemeinen Berichte zum bestimmten Bilde, aus den Strichen auf der Kartenskizze wurden Massen ermüdeter, hungernder Menschen. Schwerverwundete, die Tag und Nacht auf Verband und Labung harrten, brennende Dörfer, jammernde Weiber, zerstörte Pflanzungen hörten auf, bloße Wortklänge zu sein. Das Ganze des Krieges zerfiel in schreckliche, zusammenhanglose Einzelheiten. Dieses Chaos bedrohte grauenhaft den Einheitswillen der Vernunft, der sonst Ziel und Stolz meiner Arbeit war. Mit Entsetzen bemerkte ich, daß der Halt des Denkens wankte, ich war in Gefahr, ins Boden-

Digitized by Google

lose zu fallen. Aber der Halt des Denkens ist nichts Aeußeres — wenn er wankt, ist es Schuld des Denkenden. Der Entschluß des Denkens wurde gefaßt; ich schämte mich, daß dieses gewaltige Erlebnis des Krieges fremd neben der Philosophie geblieben war und deshalb aller philosophischen Besinnung Untergang drohte. In diesem Augenblicke wurde die Vernunft wieder Herr, wie es ihr gebührt. Ich erkannte es als Aufgabe, zum Krieg Stellung zu nehmen. Es genügte nicht, diesen Krieg, seine Besonderheit, sein geschichtliches Recht zu betrachten, den Krieg im allgemeinen galt es zu verstehen. Die Rechenschaft des Denkens, in der ich diesen Entschluß verwirklichte, ist der Inhalt der folgenden Abhandlung.

I.

Der Krieg steht in schroffem Gegensatze zu den Wünschen und Zielen unseres täglichen Lebens. Diese Wünsche und Ziele aber bestehen auch im Kriege weiter: sie durchsetzen ihn, weil auch jetzt ein jeder fortleben muß, sie tauchen jenseits seiner im Vorblick wieder als alleinherrschend auf, weil der Friede das Ende des Krieges ist. Man nennt einen solchen Gegensatz von Kräften und Willensrichtungen seit Hegel oft einen Widerspruch. Aber diese Bezeichnung ist — wie ebenfalls schon häufig ausgeführt wurde — nicht genau. Ein Widerspruch besteht zwischen zwei Sätzen, von denen der eine das verneint, was der andere bejaht. Die beiden widersprechenden Sätze müssen also, abgesehen von Bejahung und Verneinung, einander genau gleichen. Daß ich jetzt etwas will und zugleich etwas Anderes damit Unvereinbares will, ist kein Widerspruch — ein Widerspruch bestände nur zwischen den Behauptungen: »Ich will dies« und »ich will dies nicht«. Es ist kein Widerspruch, daß ein Mensch zugleich gesund bleiben und alle Genüsse auskosten will — sondern ein Widerstreit zweier Willensrichtungen. Allerdings läßt sich aus einem solchen Widerstreit ein Widerspruch ableiten, wenn eine Einheit der Willensantriebe gefordert wird, wenn unser Wollen einen einheitlichen Sinn haben soll. Erst unter dieser Bedingung widersprechen einander Kriegswille und fortwirkender Alltagswille in demselben Menschen oder derselben sozialen Willenseinheit. In dieser Bedeutung sei hier das Wort »Widersinn« genommen. Im folgenden ist also die verbreitete Bedeutung von »Widersinn« gleich »gesetztem Widerspruch« auszuschalten. Vielmehr wird unter Widersinn verstanden ein

Digitized by Google

Gegensatz in unseren Willenszielen, der der sinnvollen Einheit des Wollens widerspricht.

Es gilt nun, diesen Widersinn genau und allgemein zu fassen. Anhänger der Friedensbewegung gehen dabei wohl von dem technischen Fortschrittswillen aus [1]). Technik in der allgemeinsten Bedeutung des Wortes ist die bewußte Aufsuchung und Anwendung der angemessensten Mittel zu irgendwelchen menschlichen Zwecken [2]). Die Technik dient jedem beliebigen Zwecke, setzt also selbst keine Ziele. Sie widerstreitet daher streng genommen keinem Ziele, auch nicht denen des Krieges — gibt es doch eine höchst ausgebildete Kriegstechnik ebensogut wie eine Technik des Verkehrs oder der Landwirtschaft. Trotzdem beruht jene Behauptung eines Widerstreites zwischen Technik und Krieg auf einem richtigen Gefühle, das sie nur nicht deutlich auszulegen vermag. Jede Vervollkommnung der Technik zwingt den einzelnen in ein verwickeltes Netzwerk von Tätigkeiten hinein, verspricht ihm leichtere Befriedigung seiner Bedürfnisse nur unter der Bedingung, daß er sich als ein Glied dem Ganzen gemeinsamer Arbeit unterordnet. Er erntet die Früchte seiner Arbeit erst auf dem Umwege über die Volkswirtschaft, ja die Weltwirtschaft — er ist also von der Sicherheit dieser Wirtschaft abhängig. Ausgebildete Technik ist nur möglich unter der Herrschaft eines vorausberechnenden Geistes, der der Zukunft sicher zu sein wünscht, also keine Abenteuer und Gefahren sucht. Zu denken gibt es freilich, daß die Fortschritte der Technik oft für den Erfinder schwerste Gefahren mit sich bringen, daß die Bahnbrecher auch auf diesem Felde häufig abenteuerlustige, wagemutige Naturen sind. Indessen — vielleicht ist der Sinn ihrer Wagnisse nur, andern erhöhte Sicherheit zu geben. Zu dieser Auffassung neigt man um so leichter, als dem Techniker oder technizistisch Denkenden das Ziel aller Arbeit meist selbstverständlich erscheint: nichts anderes, so meint man, kann dies Ziel sein, als verlängertes Leben und erhöhtes Wohlsein. Wenn einige Lust an Gefahr finden, so nutzen wir diese Eigentümlichkeit ihrer Natur am glücklichsten dadurch aus, daß wir ihnen in den noch unausgebildeten Teilen der Technik gefahrvolle und lockende Arbeit geben. Auch bleibt die Gefährdung des eigenen oder fremden Lebens selbst bei den Pionieren der Flugtechnik nur ein — nicht gewollter — Nebenerfolg, wird nie zur Absicht des Handelns. Anders in der Technik des Krieges. Man erdenkt immer vollkommenere Zerstörungsmittel und zugleich immer stärkere

1) Vgl. z. B. Fried: Handbuch der Friedensbewegung I, 2. Aufl. S. 3 f. 1911.

2) Vgl. mein Buch: Der Sinn der gegenwärtigen Kultur. Leipzig, 1914, S. 9 f.

Digitized by Google

Schutzwehren gegen deren Wirkung. Gewiß will man nicht die eigenen Kugeln oder Torpedos unwirksam machen, nicht die eigenen Befestigungen oder Panzerschiffe zerstören. Aber man weiß, daß die anderen Staaten wetteifernd mit dem unseren ihre Schutz- und Trutzwaffen vervollkommnen, man rechnet daher immer damit, daß jeder stärkeren Kanone ein festerer Panzer, jedem festeren Panzer eine stärkere Kanone entgegengestellt wird. So erhält man den Eindruck einer Sisyphus-Arbeit. Indessen — die rein intellektuelle Freude an der Vollkommenheit der Werkzeuge wird nicht dadurch gestört, daß zugleich die entgegengesetzten Zwecken dienenden Werkzeuge vervollkommnet werden; und wenn man als Ziel jeder Technik etwa den Vorteil der Gemeinschaft, die sie ausbildet, über andere Gemeinschaften ansieht, so findet auch eine mehr praktische Denkart keinen Widersinn. Ein solcher entsteht erst, wenn die Forderung einer Einheit aller menschlichen Willensziele überhaupt gestellt wird; diese Forderung aber gehört, wie jede Bestimmung der Willensziele, der Ethik an.

Der Widersinn des Krieges muß demnach als ethischer aufgewiesen werden. Dies scheint in der Tat nicht schwierig. Die Vernichtung von Menschenleben, die Zerstörung fremden Eigentums gelten im Frieden allgemein für widersittlich, im Kriege sind sie nicht etwa nur als Abwehr erlaubt, sondern als Ziele des Handelns geboten. Der Soldat, der sich weigert, auf den Feind zu schießen, verletzt gröblich seine Pflicht. Es wird also im Kriege sittlich gefordert, was sonst verabscheut wird. Auch ist das Verbot der Menschentötung im Kriege nicht etwa allgemein aufgehoben, sondern es gilt allen gegenüber, die nicht Angehörige feindlicher Heere sind. Man hat diesem Widersinn dadurch ausweichen wollen, daß man sagte, auch im Kriege sei nie der Tod der Feinde beabsichtigt, sondern ausschließlich die Schwächung des gegnerischen Heeres, die sich unter Umständen nur durch Tod des einzelnen Soldaten bewirken lasse [1]). Aber abgesehen davon, daß nach dieser Meinung das Zielen auf einen einzelnen Feind auch im Kriege verboten sein müßte (denn damit ist zweifellos der Tod eines bestimmten Menschen beabsichtigt), liegt in jedem Schießen auf feindliche Stellungen der Wille, diese Stellungen auch dann zu nehmen, wenn das nur durch Tötung des dort stehenden Gegners möglich ist. Jeder Schuß enthält mindestens, juristisch gesprochen, den »Dolus eventualis« der Tötung; diesen aber setzt sogar das Strafrecht (also erst recht die Ethik)

1) So z. B. Schleiermacher: Die christliche Sitte (Werke, I. 12) 281.

Digitized by Google

dem unbedingten Vorsatz gleich. Ein anderer Einwand ist gründlicher: kein besonderes sittliches Gebot oder Verbot gilt uneingeschränkt. Die Einheit der Sittlichkeit wird nicht durch inhaltlich bestimmte Regeln erreicht (mögen sie selbst so einleuchtend sein wie die Schonung des Menschenlebens) sondern durch ein alle inhaltlichen Regeln erst auf die Stufe der Sittlichkeit hebendes formales Prinzip, das des Handelns nach eigener Ueberzeugung, aus dem Bewußtsein der Pflicht. Als Pflicht aber kann in verschiedener Lage Entgegengesetztes erkannt werden. Indessen, wenn man dies auch zugibt, so folgt doch aus der Forderung des Handelns nach eigener Ueberzeugung, die sich an jeden richtet, zweifellos die Achtung vor der Ueberzeugung, das Verbot also, andere wider ihre echte Ueberzeugung zu nötigen. Das aber geschieht im Kriege überall und unbedingt, gegenüber der Bevölkerung eroberter Provinzen wie gegenüber unwilligen Soldaten des eigenen Heeres, während doch gleichzeitig die Hoheit der sittlichen Selbstbestimmung anerkannt, als freiwilliges Heldentum gepriesen wird. Es wird also im Kriege Sittlichkeit überall gefordert, und doch das Prinzip der Sittlichkeit, die freie Ueberzeugung, rücksichtslos verletzt.

Dieser Widersinn (in dem alle die besonderen ethischen Widersinnigkeiten des Krieges gipfeln) läßt sich nicht wegdenken. Aber er ist dem Kriege nicht ausschließlich eigen, findet sich vielmehr in allen Zwangsmaßregeln des Staates, ja in jeder Erziehung. Nur die Rücksichtslosigkeit und vollkommene Härte des Zwanges zeichnet den Krieg aus. Der echte Erzieher zwingt, um zu freiwilliger Unterwerfung unter das als recht Erkannte vorzubereiten, sein Zwang ist dazu bestimmt, sich möglichst bald überflüssig zu machen. Auch die Zwangsgesetze des Rechts-Staates wollen nur den rechtlichen Zustand herbeiführen, sie lassen der Freiheit den möglichst weiten Spielraum. Der Zwang ist hier — obwohl härter als in der Erziehung — doch immer beschränkt: notwendiges Uebel. Im Kriege ist der Zwang gegen den Gegner unbegrenzt; sogar der einzelne Soldat und Bürger des eigenen Staates untersteht einem erweiterten, wenn es not tut, unbegrenzten Zwange. Trotzdem ist auf seinen Willen, seine freie Tat weit entschiedener als im Frieden gerechnet. Die allgemeine Wehrpflicht, auf deren Grundlage der Krieg erst eine höhere Sittlichkeit gewinnt, stellt die engste Verbindung von Freiwilligkeit und Zwang dar, die es gibt. Aber in geringerer Härte findet sich, wie gezeigt, diese Verbindung überall, wo es sich um Durchsetzung der Sittlichkeit im Leben handelt. Das muß einen allgemeinen Grund haben, dessen Aufdeckung auch dem besonderen

Digitized by Google

Widersinn des Krieges seinen Platz anweisen wird. Dieser Grund liegt im Wesen der Einzel-Persönlichkeit. Die Sittlichkeit stellt ihre unbedingte Forderung an jede Person, sie nimmt keine Rücksicht auf deren Schwächen, auf ihr Gewordensein. Dafür verkündet die Ethik auch die absolute Würde der Person — das der Sittlichkeit fähige Wesen steht seinem Werte nach jenseits der immer nur begrenzten Werte einzelner Dinge und Erscheinungen. Aber diese selbe Person ist zugleich ein Stück der natürlichen Welt, sie ist nie sittlich, kann es immer nur werden. Der zeitliche Prozeß dieses Werdens ist der äußeren Förderung und Hemmung zugänglich. Ja noch mehr: nur im freien Prozeß ihres Werdens gewinnt die Person den Inhalt ihres Handelns, den sie als Pflicht erkennt und an dem sie sich betätigt. Die unbedingte Person ist also zugleich abhängig. Sie ist damit nicht nur Subjekt, sondern auch Objekt des Handelns, des fremden wie des eigenen. Sie ist ferner zwar Träger des sittlichen Wertes, des freien pflichtgemäßen Entschlusses, aber den Inhalt dieser Pflicht schafft sie nicht, er wird ihr zuteil aus einem geschichtlich-sittlichen Zusammenhang, in den sie sich beim Erwachen ihres Selbstbewußtseins hineingestellt findet. Die zeitliche Begrenztheit und kausale Bedingtheit des Individuums steht im Widerstreit mit seinem absoluten Werte als Person[1]). Eng mit diesem zusammen hängt ein Widerstreit, der aus der Zeitlichkeit jeder sittlich geforderten Lebensgestaltung folgt: eine vollkommene Ordnung soll herbeigeführt werden im Vergänglichen, in dem Lebensprozeß, der jedes Geordnete wieder verwirrt und überwächst. Wenn man im Leben als solchem, in der Naturgrundlage des Sittlichen, einen Sinn sucht, so stößt man auf den gleichen Widersinn. Das Leben entfaltet sich, strengt sich an, verfällt dem Tode. Alle Kraft des Lebens ist der eigenen Erhaltung und Erhöhung zugewandt und führt doch notwendig zum Ende des Lebens. Ja man kann versuchen, den Widersinn noch elementarer zu fassen: im Zeitablauf selbst. Die Gegenwart, die wir halten wollen, entflieht, die Zukunft, für die wir arbeiten, ist noch nicht — und wenn sie erst Gegenwart ist, so ist sie auch schon gewesen.

Der Widersinn des Krieges steht nicht mehr allein. Seine philosophische Auflösung kann daher nur erhofft werden, wenn man vorher zu jenem allgemeinen Widersinn Stellung genommen hat, der in jeder sittlichen Lebensordnung sich kundgibt, im Leben selbst

1) Lourié: Staat und Krieg. Logos III, 344 verlegt sich die Einsicht in das Wesen des Staates dadurch, daß er die Person als etwas einfach Bestehendes ansieht, ihre Fragwürdigkeit nicht erkennt.

Digitized by Google

begründet ist, im Zeitablauf sich abstrakt ausdrückt. Verschärft ist dieser Widersinn im Kriege, sofern das, was überall sonst nur Grenze des Wollens ist, die Vernichtung, hier selbst als gewollt erscheint. Mit der Untersuchung des allgemeinen Widersinns ist daher das Problem des Krieges noch nicht gelöst. Es muß dann erst die besondere Bedeutung jener verschärften Form des Widersinns festgestellt werden.

II.

Es gibt eine Betrachtung des Lebens, die sogar die Frage nach dessen Sinn als sinnlos ablehnt. Manchem erscheint sie als allein berechtigt. Der Betrachtende stellt sich allem Lebendigen gegenüber und sieht dessen Bewegungen, Freuden und Leiden, wie er zerbröckelnde Felsen oder ziehende Wolken sieht. Aber der Betrachtende ist selbst ein Lebendiger, sein Betrachten bleibt ein Teil seines Lebens. Genauer: er sucht einem Teile seines Lebens einen Sinn zu geben, indem er ihn jener Betrachtung widmet. Wer also die Frage nach dem Sinn des Lebens ausschaltet, der läßt etwas fort, was doch in seinem Tun selbst enthalten ist. Fortlassen nun, oder, mit dem üblichen Kunstwort, »abstrahieren« ist zweifellos eines der wichtigsten Mittel des Erkennens. Aber die abstrakte Erkenntnis, wie groß auch immer ihr Nutzen sein mag, ist nie die ganze Erkenntnis. Die Frage nach dem Sinne des Lebens ablehnen, was man nur ja nicht verwechseln darf mit: jeden Sinn des Lebens verneinen, kann also nie eine endgültige Stellungnahme zum Leben bedeuten.

Sobald nach dem Sinn des Lebens gesucht wird, tritt der Gegensatz zwischen dem Erhaltungswillen und dem notwendigen Ende des Lebens als Widersinn hervor. Es sind gegenüber diesem Widersinn drei Stellungnahmen des Sinn-Suchenden denkbar. Entweder das Leben wird in sich selbst als wertvoll, ja als der einzige Wert angesehen — seine Vernichtung erscheint dann als wertwidrig an sich; oder, weil alles Leben zur Vernichtung führt, wird es als in sich widersinnig verworfen, der Sinn wird jenseits des Lebens gesucht; oder endlich, der Tod wird in den Sinn des Lebens aufgenommen, das Leben als ein Sinngebilde erfaßt, das den Widersinn des Endes enthält und überwindet.

Die erste Stellungnahme ist dem Menschen natürlich eigen. Der Lebendige fühlt sein Leben als Inhalt seines Willens, die Vernichtung schreckt ihn. Sobald er sich betrachtend über die Enge seiner Einzelheit erhebt, achtet er jedes Leben dem seinigen gleich. Er träumt nun, daß alle die mannigfachen Gestalten der Menschen,

Digitized by Google

Tiere, Pflanzen friedlich und reich nebeneinander gedeihen. Jenes Wunschbild des Jesaja, das mitten unter den Gesichten von Krieg und Zerstörung so tröstlich leuchtet, von den Wölfen, die bei den Lämmern wohnen, von dem Säugling, der seine Lust hat am Loch der Otter, wird der menschlichen Sehnsucht teuer bleiben. Aber der wache Blick auf das Leben zerstört diesen Traum. Kampf ums Dasein, Kampf um Lebensmehrung ist des Lebens Inhalt. Jenes schöne Gefühl friedlicher Einheit mit allem Lebendigen kann nur in seltenen Augenblicken der Entrücktheit, des Vergessens uns ungestört erfüllen. Aber wenn man auf die Hoffnung eines allgemein glückseligen, befriedeten Lebens verzichten muß, so braucht man darum doch die dieser Hoffnung zugrunde liegende Wertungsart nicht aufzugeben. Im Gegenteil, man kann versuchen, sie, die zunächst als naives Gefühl besteht, durch Reflexion zu begründen. Aller Wert und Sinn, so urteilt man dann, beruht auf dem Gefühle der Lust, der Befriedigung. Der natürliche Ablauf des Lebens, oder gar des Geschehens überhaupt, ist allem Werte gegenüber gleichgültig. Nichts anderes können wir versuchen, als dieser träge widerstehenden Masse im einzelnen so viel Raum als möglich für lustvolles Lebensgefühl abzugewinnen. Der Verzicht auf ein über den einzelnen fühlenden Lebewesen, ja über ihren einzelnen Gefühlen stehendes Ganze kennzeichnet diesen Standpunkt. Träger des Wertes ist nur das fühlende Einzelwesen, insbesondere der Mensch, auf den sich unter wenig schlüssigen Begründungen diese Ansicht gewöhnlich einschränkt. Alle menschlichen Vereinigungen sind nur Mittel für das Glück des einzelnen. Diese Meinung ist an einem entscheidenden Punkte nicht folgerichtig. Sie fordert nämlich, daß jeder Fühlende den Wert des Lustgefühls aller anderen als für sich bindend anerkennt. Dafür aber liegt gar kein Grund vor. Wenn es einen anderen Wert als die einzelne Lust nicht gibt, so ist jede Lust auch immer nur wertvoll für den sie Fühlenden, und auch für ihn nur so lange, als er sie, sei es in unmittelbarer Gegenwart, sei es in Erinnerung oder Erwartung, genießt. Die Einheit der Betrachtung bleibt dem betrachteten Leben und seinem Werte völlig äußerlich; auch der Eigenwert der Erkenntnis, den doch jeder Erkennende voraussetzt, läßt sich mit dieser Grundwertung nicht vereinigen. Den Wert auf das Lebensgefühl der Lust gründen wollen, heißt ihn leugnen; zumal jede Erfahrung dazu treibt, an einem Ueberwiegen der Lust über die Unlust zu verzweifeln. Aus der drohenden Sinnlosigkeit alles Arbeitens und Strebens scheint es nur einen Ausweg zu geben: der Wert muß ganz vom Leben gelöst, in einem reinen Jenseits gesucht werden.

Digitized by Google

Aus der Vergänglichkeit sehnt sich der Mensch nach Dauer, aus dem Kampfe des Lebens nach dem ruhigen Glücke des Idylls. Aber die Dauer als endlose Zeit behält die selbstzerstörende Natur der Zeit bei und offenbart sie in der Form der Langenweile; der Ruhezustand einer vollkommenen Kampflosigkeit widerspricht dem Wesen des Lebens. Will man einen unerschütterlichen, in sich ruhenden Wert, so muß man Zeit und Leben selbst von ihm fernhalten, die echte zeitlose Ewigkeit an Stelle der unendlichen Dauer, den leblosen Begriff an Stelle des befriedeten Lebens setzen. Das »Jenseits«, in das man vor dem Widersinn des Lebens flieht, kann daher für die reifere Vernunft kein jenseitiges Leben, sondern muß ein Uebergehen des Lebens in sein Gegenteil sein: in reines Sein, in die Stille der ruhenden Gottheit, in das selige Nirwana. Das zeitliche Leben nähert sich diesem zeitlosen Sinn um so mehr, je weniger es Leben und je abgewandter der Zeit es ist. Die Besonderheit des Einzelmenschen, als dem Leben verhaftet, ist wertwidrig. Aber die Gemeinschaft der Menschen wird darum nicht etwa wertvoll. Vielmehr in Einsamkeit, in Trennung von allen anderen, sucht jeder den abstrakten Kern seines Wesens, der allein dem reinen Sein entspricht, der wohl allen in gleicher Weise zukommt, aber nur wie ein übergeordneter Gattungsbegriff, nicht wie ein gemeinsamer Inhalt.

Indessen, in dieser reinen Abstraktheit läßt sich die Trennung von Sinn und Leben nicht festhalten, weil sonst jede Möglichkeit, vom Leben aus den Sinn zu erreichen, verloren ginge. Sobald aber im Leben Wege zum lebens-jenseitigen Sinn gesucht werden, muß dieser sich in eine Mannigfaltigkeit von Werten zerlegen. Die Bedeutung der lebendigen Tätigkeit liegt dann in der Teilhabe an den einzelnen zeitlosen Werten, wie am leichtesten an der Arbeit des Erkennens deutlich zu machen ist. Ich erreiche mein Erkennen durch zeitlich verlaufende Arbeit, aber die Ergebnisse meines Erkennens, die ihm Sinn geben, sind zeitlos geltende Sätze. Auch hier bleibt zunächst noch aller Anteil des Lebens und der Zeit eine auszuscheidende Verunreinigung, ein »Erdenrest, zu tragen peinlich«. Aber in dieser Getrenntheit sind die einzelnen Werte (Schönheit, Wahrheit, oder worum sonst es sich handeln mag) immer unwirklich, sie lassen sich verwirklichen nur in einem Gewande von Wirklichkeit. Diese Verbindung von Wert und Stoff, das W e r k, erscheint nun als Sinn des Lebens. Die Werke bleiben, auch wenn die Meister sterben, in ihnen ist der Wert, den jene erreichten, aufbewahrt. Aber diese Dauer selbst ist endlich, wir gewinnen An-

Digitized by Google

schluß an das Leben nur auf Kosten der zeitlosen Ruhe — der Widersinn der Zeit meldet sich von neuem. Die Welt der Werke zeigt deutlich das Recht der Abwendung vom Leben und die Grenze dieses Rechtes: das Leben gewinnt Sinn nur durch Teilhabe an Werten von unlebendiger, überlebendiger Geltung, aber dieser Sinn bleibt ein Sinn des Lebens.

Galileï sagt einmal: wer die Vergänglichkeit verleumdet, verdiente in eine Bildsäule verwandelt zu werden [1]). Der Begründer der modernen Physik wertet also den Fluß des Lebens trotz, ja wegen der Vernichtung, die er mit sich führt. Soll eine solche Wertung möglich sein, so kann der Wert nicht in irgendwelchen Zuständen der Lust, des Ruhens liegen — ja überhaupt nicht in Zuständen, sondern nur im Werden, in der Entwicklung selbst. So scheint die erste Stellungnahme mit einer einzigen Veränderung wiederzukehren: das Leben wird dem Werte gleich gesetzt, aber nicht als Zustand der Befriedigung, sondern als Werden. Aber damit ist nur ein — zweifellos in allen Menschen der Neuzeit mächtiges — Empfinden ausgesprochen, keineswegs ein Problem gelöst. Entwicklung kann nicht als bloßes Werden, als beliebige Aenderung verstanden werden, wenn sie Träger des Sinns sein soll. Vielmehr muß sich dann in ihr eine bestimmte wertvolle Geschehensrichtung zeigen. Das Leben aber hat, darin besteht ja sein »Widersinn«, immer eine doppelte Richtung: es ist Entstehen und Vergehen, Erhaltung des einen auf Kosten des anderen, Entfaltung und Zerstörung der Formen. Es muß daher, soll diese Stellungnahme zu Recht bestehen, angenommen werden, daß schließlich die Entfaltung, die Erhöhung der Formen überwiegt. Aber woran erkennt man die Erhöhung, die wertvolle Richtung? Das zeitlich Spätere an sich als wertvoller anzusehen, ist ein grundloses Vorurteil, ebenso grundlos wie das entgegengesetzte, daß die Welt immer schlechter wird. Das Vorurteil des Fortschritts liegt der Gegenwart näher, ist aber darum durchaus nicht begründeter als das — wenn man alle Zeiten und Völker berücksichtigt — weiter verbreitete Vorurteil des Rückganges. Um eine Geschehensrichtung als wertvolle Entwicklung auszuzeichnen, bedarf man der Wertmaßstäbe, die außerhalb der Entwicklung stehen, die zeitlos gelten. Darin liegt schon ein Moment des Rechts, das der zweiten Stellungnahme, der Jenseitigkeit der Werte, zuerkannt werden muß. Hinzu tritt, daß Wertung der Entwicklung doch nicht heißen kann: Entwertung jedes

1) „J detrattori della corruttibilità meriterebber d'esser cangiati in statue" Dialogo intorno ai duo massimi sistemi del mondo. Florenz 1632. S. 51.

Digitized by Google

Entwicklungsabschnittes zugunsten des Endes der Entwicklung. Denn dieses Ende könnte nur ein zeitlicher Zustand sein, müßte also den Widersinn des zeitlichen Zustandes enthalten. Vielmehr muß jeder Abschnitt der Entwicklung zugleich an den Werten teilhaben, die er durch seine Arbeit verwirklicht. Er besitzt die Werte aber besonders in der Form der Werke — so versteht man die Wahrheit, die in dieser letzten, nicht mehr reinen Form der Jenseitigkeitswertung enthalten ist.

Zeichnet man eine Richtung des Werdens als Entwicklung durch Werte aus, die an sich zeitlos, also außerhalb der Entwicklung gelten, so bricht man zugleich mit der Auffassung der Entwicklung als einer »natürlichen«, sofern darunter ein Vorgang verstanden wird, der sich ohne Mitwirkung des Geistes vollzieht. Entwicklung wird Tat. Zugleich gewinnt man erst so die rechte Einsicht in das Verhältnis von M a c h t und W e r t. Die unbedingte Wertung des befriedeten Lebensgefühles kann das Machtstreben nur als Mittel gutheißen, d. h. aber nur insoweit, als es der Sicherung des Lebensgenusses dient. Wer das Leben entwertet, verwirft alles Machtstreben, oder erkennt der Macht höchstens die Bedeutung einer Schutzwehr, eines notwendigen Uebels zu. Selbst wenn die Verjenseitigung der Werte die ermäßigte Form der Werkwertung annimmt, kann sie die Macht nur mittelbar anerkennen, soweit sie die Schöpfer der Werke oder die Werke selbst schützt und erhält. Soll aber der Wert im Leben selbst verwirklicht werden, so bedarf er der Macht. Nicht etwa die Macht an sich wird wertvoll — aber sie allein setzt den Wert im Leben durch. Darum gewinnt das Machtstreben eines jeden soweit Recht, als er Werte verkörpert.

Gerade aber, soweit jeder einzelne Werte durch seine Tat verwirklicht, soweit er ein Stück Entwicklung darstellt, steht er nicht allein. Die Abhängigkeit und Hinfälligkeit des Individuums gewinnt nun eine positive Bedeutung. Das Lebensgefühl ist ganz persönlich; wer in ihm das Wertvolle sieht, wird nur Individualwerte kennen. Darum scheitert diese Wertung an Zeit und Tod. Indessen auch über das Getriebe des Lebens sich erheben, kann jeder einzelne nur für sich und durch sich selbst. Erst wer Werte im Leben durchsetzen will, weiß, daß er immer die Arbeit anderer fortsetzt und sich der Arbeit anderer einfügt. Die Unselbständigkeit des einzelnen, die vorher nur eine Schranke des Sinnes zu sein schien, wird jetzt sinnvoll. Vielleicht erkennt man die Einseitigkeit der anderen Stellungnahmen gerade daran am besten, daß sie das Individuum absolut setzen müssen, und daß diese Absolutheit dem wirklichen Dasein der Einzelpersön-

Digitized by Google

lichkeit widerspricht. Die Gemeinschaften gewinnen als machtvolle Träger der Wertdurchsetzung ihre überpersönliche Bedeutung. Die phantastische Vorstellung eines von dem Bewußtsein des einzelnen unterschiedenen Gemeinschaftsbewußtseins kann man dabei völlig entbehren. Daß sich die Gefühlseinheit der Gemeinschaft nur in den Gefühlsbeziehungen des einzelnen und in der Aehnlichkeit ihrer Gefühls-Reaktionen spiegelt, sagt gar nichts gegen die eigentümliche, jeden einzelnen völlig überragende Bedeutung der Gemeinschaft.

Unter allen Formen der Gemeinschaft ist keine der Gefühlswertung wie der Lebensabkehr unverständlicher als der Staat, die Machtgemeinschaft. Sobald aber Wertverwirklichung im Leben als Wertgegenstand erkannt wird, kann wie die Macht des einzelnen so die der Gemeinschaft — damit der Staat — in ihrer Bedeutung verstanden werden.

III.

Der Widersinn des Lebens ist als notwendiger Bestandteil einer im Leben, in der Zeit zu vollziehenden Wertverwirklichung anerkannt. Damit ist der Grund gelegt, auch den verschärften Widersinn des Krieges zu verstehen. Verschärft ist der Widersinn deshalb, weil Vernichtung und Unterjochung der Person hier gewollt werden muß. Im Kriege soll eigenes und fremdes Leben rücksichtslos geopfert werden, soweit der Kriegszweck es verlangt. An jeden ergeht die Forderung, sich ganz und willig dem Kriegszwecke zu unterwerfen. In diesem, durchaus als sittlich sich gebenden Imperativ ist aber enthalten, daß bei der Einwirkung auf andere gar nicht auf ihren Willen, nur auf ihr Verhältnis zum Kriegszwecke gesehen werden darf. Jeder soll frei wollen, jeder soll es sich gefallen lassen, als Werkzeug behandelt zu werden. Zutage tritt hier der in der endlichen Person als solcher liegende Widersinn: ein endliches, d. h. seinem ganzen Lebensgehalte nach abhängiges Wesen ist zugleich Täter seiner Handlungen, d. h. es fühlt sich und wird beansprucht als unbedingter, unabhängiger Anfang. Im Zeitlichen setzt sich etwas Ueberzeitliches durch, dem Zeitlichen seine Würde verleihend, aber hineingezogen in den Fluß der Zeit, der nun erst recht, gemessen an dem Anspruch des Ewigen, widersinnig erscheint. Während sonst hier die Grenze der Selbständigkeit, der Autonomie liegt, nimmt im Kriege fast wie im Selbstmord der autonome Wille seine eigene Vernichtung in sich selbst hinein. Der voll bewußte Selbstmord ist die höchste und paradoxeste Tat des (mit oder ohne eigene Schuld) wertentblößten, leeren Willens; die Aufopferung

Digitized by Google

seiner selbst und anderer im Kriege gehört dem durch Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft erfüllten Willen an, der nun diese Gemeinschaft über jede Einzelheit einer (gleichviel welcher) Person hinaushebt.

Die Gemeinschaft, die dieses Opfer fordert, kann nur kämpfende, Macht wollende Gemeinschaft sein. Gemeinschaft des Machtwillens aber heißt Staat. Es ist Wesensbestimmung des Staates, daß er Macht ist und keine Macht über sich anerkennt. Der nicht souveräne Staat ist nicht im vollen Sinne des Wortes Staat. Wertvoll ist ein Staat, sofern er eine innere Lebenseinheit seiner Bürger schützt und erhält. Die Idee des wertvollsten Staats ist die gemeinsame Ordnung eines in allen Strebungen und Lebensformen durch den höchsten Wertwillen geeinten Volkes. Aber dieser Wert des Staates ist nicht zu verwechseln mit seinem Wesen: auch der wertwidrigste Despotismus bleibt Staat, solange er Machtgemeinschaft ist. Der Staat muß kämpfen, sobald die ihm als Lebensbedingung nötige Herrschaft angefochten wird. Bei dem beschränkten Raum der bewohnbaren Erde ist die Herrschaft des Staates stets Herrschaft über ein begrenztes Gebiet, der Staat ist Gebietskörperschaft. Gerade deshalb ist die Idee des wertvollsten Staates nicht voll erreichbar: der Inbegriff der Bewohner eines Stückes Erde fällt nie genau zusammen mit dem Inbegriff innerlich geeinigter Menschen. Das Gebiet ist als Grundlage der Macht meist auch Gegenstand des Kampfes, zumal wenn man zu dem unmittelbaren Staatsgebiet das mittelbare Einflußgebiet hinzufügt.

Wer den Staat nur vom einzelnen aus sieht, der muß die Macht und Ausdehnung, den Einfluß des Staates nach außen, für im letzten Sinne gleichgültig halten. Denn für das Gedeihen des einzelnen ist zwar eine gute staatliche Ordnung wichtig, nicht aber die Abgrenzung der nebeneinander stehenden Ordnungen. Unter diesen Voraussetzungen erscheint der Krieg als schlechthin unvernünftig. Angemessen wäre es vielmehr, irgend eine Einteilung der Erde unter die Staaten, am bequemsten die zur Zeit des Durchbrechens dieser Einsicht vorhandene, für dauernd zu erklären. Ganz anders, sobald man den Staat als lebengewordene Ordnung erkennt, die ihrerseits erst dem Einzelnen das feste Rückgrat der Persönlichkeit verleiht. Dann gewinnt der Staat Eigenwert, nimmt aber zugleich als Lebensordnung am Schicksal des Lebens teil. Anhänger der Friedensbewegung wehren sich entschieden dagegen, daß man »Frieden« in ihrem »pazifistischen« Sinne, d. h. dauernde Ordnung der Staatengemeinschaft, verwechselt mit »Frieden im biologischen Sinne«, dem

Digitized by Google

Gegensatze des Lebenskampfes, der Ruhe des Friedhofs [1]). Der Unterschied ist zuzugeben. Aber der »Lebenskampf« wäre durch eine dauernde Staatenordnung vom Gebiete des zwischenstaatlichen Lebens ausgeschlossen; die größte Kraft des einen, die elendeste Schwäche des anderen Staatsvolkes würde nichts an der Verteilung der Erde ändern. Den überschüssigen Bürgern des kräftigen Volkes bliebe nur Auswanderung in fremdes Staatsgebiet übrig, woraus zuletzt Wechsel ihrer Staatsangehörigkeit folgen müßte. Die Staatsordnung würde aus dem Gebiete des Lebendigen hinausgesetzt sein, sie wäre nicht mehr das wachsende Knochengerüst eines sich entwickelnden Körpers, sondern ein starres künstliches Gebilde. Entgehen könnte man diesem ewigen »status quo« nur durch eine überstaatliche Macht, die ausspräche, daß dieses Gebiet diesem Staate nach den gegenwärtigen Verhältnissen nicht mehr zukomme. Das aber hieße Unterordnung der Staaten unter ein die ganze bewohnbare Erde umfassendes Reich, in dem sie alle nur Provinzen wären. Ein solches Weltreich wäre aber nur dann als lebendiges Ganzes denkbar, wenn die besondere Zusammengehörigkeit des Staatsvolkes als unwesentlich erschiene gegenüber der Einheit der Menschheit. Nur dann wäre die völkerrechtliche Einheit aller Staaten ähnlich jenen Bundesstaaten, die man oft als Vorspiele der Welt-Staats-Ordnung anführt, dem Deutschen Reiche, den Vereinigten Staaten von Nord-Amerika, der Schweiz. Wie stark hier der Heimatssinn sein mag, wie wichtig in kultureller Beziehung die beschränkte innere Selbständigkeit der Staaten — jeder Bürger ist doch vor allem Deutscher, Schweizer, Nord-Amerikaner, nicht Mecklenburg-Strelitzer, Thurgauer, Bürger von Wisconsin. Darum kann die Begrenzung der Einzel-Staaten als eine historisch wertvolle Erinnerung erhalten, der Aenderung möglichst entzogen werden. Die Notwendigkeit des Krieges wird also nur der voll begreifen, der die veränderlichen Machtverhältnisse als Bestandteil der Kulturentwickelung erkennt, damit ein unaufhebbar irrationales Moment in aller Wertverwirklichung zugibt. Fichte konnte dies, den Grundlagen seines Systems gemäß, nicht tun, daraus erklärt sich eine Lücke in seiner berühmten Lehre vom Begriff des wahrhaften Krieges [2]). Er kennt nur den unsittlichen dynastischen Eroberungskrieg und den wahren Krieg, den ein Volk zur Verteidigung seiner Freiheit führt. Seinem Staats-Ideale, dem geschlossenen Handelsstaat, entsprechend, versteht er nicht, daß Völker (keineswegs nur Dynastien) auch kämpfen, um sich den ihrer Bedeutung

1) Vergl. Fried a. a. O. S. 22.

2) Sämtliche Werke 4., 401—430.

Digitized by Google

entsprechenden Raum und Einfluß auf der Erde zu wahren oder zu erringen. Ein Krieg um Freiheit d. h. um Dasein des Volkes darf nur mit dem Dasein enden; ein Kampf um die Macht kann enden, wenn sich im Kriege bestimmte Machtverhältnisse als wirklich durchgesetzt haben. Ehre und Macht des Staates hängen eng zusammen. Die Ehre eines Staates fordert von ihm, übernommene Verpflichtungen mit seiner Macht zu schützen, aber auch eigene Schwächung nicht zuzulassen, ehe er die Macht dagegen eingesetzt hat.

Hier werden vielen sittliche Bedenken aufsteigen. Machtwillen, Kampf um die Macht wird oft als Gegensatz aller Sittlichkeit dargestellt; wenn Kampf überhaupt als sittlich zugelassen wird, dann höchstens, sofern er ein Kampf ums Recht ist. Aber das Recht und die Macht stehen einander nicht so äußerlich gegenüber — oder besser: wenn abstraktes Recht und brutale Macht einander gegenüberstehen, so ist das ein Zeichen eines Verhältnisses, wie es nicht sein soll. Geändert kann ein solcher Zustand nur dadurch werden, daß das Recht sich die ihm gebührende Macht erobert. Für den einzelnen ist die »ihm gebührende Macht« gleichzusetzen dem Platze im Leben des ihn umfassenden Ganzen, den er am besten auszufüllen vermag. Wenn jemand einen ihm nicht gebührenden Platz und Einfluß erlangt, entsteht notwendig Unsittlichkeit: meist wird der fälschlich Erhobene die wahrhaft Berechtigten mit gemeinem Haß (den er sich vielleicht durch Scheinmotive verschleiert) verfolgen; aber selbst, wenn der zu Unrecht Besitzende aus natürlicher Gutartigkeit das nicht tut, hindert er doch, durch sein bloßes Dasein, daß im Ganzen das Beste geschieht. Der fälschlich zur Ohnmacht Verurteilte kann sich wohl durch stolze Resignation vor persönlicher Gemeinheit bewahren, aber die Verkümmerung der eigenen Kräfte, die wirksam werden müssen, um sich voll zu entfalten, kann er nicht hindern. Carlyle spricht eine tiefe Wahrheit aus, wenn er Mirabeau mit seinen vielen sittlichen Mängeln deshalb über alle seine Zeitgenossen hinaushebt, weil er eine Wirklichkeit war und kein Schein.

Eingeschränkt wird das Machtstreben des einzelnen, auch soweit es hiernach innerlich berechtigt ist, dadurch, daß das Bestehen des Ganzen unbedingt seinem eigenen Leben übergeordnet ist. Diese Grenze fällt beim Staat fort. Darum ist seine innere Kraft seinem Rechte gleich. Dieser Satz erschreckt nur deshalb, weil man die Kraft eines Staates als etwas Aeußerliches nimmt. Aber diese Kraft setzt sich in Wahrheit zusammen aus der Güte und Festigkeit der Staatsordnung, aus der Willenseinheit der Bürger, ihren persönlichen Eigenschaften und ihrer Zahl. Keines dieser Momente ist den An-

Digitized by Google

sprüchen auf Raum und Geltung gegenüber äußerlich. Denn daß auch die Zahl bei der Verteilung der Erde unter die Völker berücksichtigt werden soll, wird ohne weiteres als billig erscheinen. Viele widerliche Lügen würden verschwinden, wenn die Menschen reif wären, diesen tiefen Zusammenhang von Macht und Recht zu verstehen. Dem einfachen Gefühl leuchtet dieser Zusammenhang eher ein als der notwendig trennenden Reflexion. Diese wird erst befriedigt sein, wenn der Widersinn des staatlichen Machtkampfes aufgelöst ist durch seine Einordnung in ein System der Ueberwindungen des allgemeinen Widersinnes alles Lebens überhaupt. Das soll jetzt noch versucht werden, so weit es ohne eine vollständige Lebensphilosophie möglich ist.

Jeder Widerstreit weist hin auf eine Zweiheit oder Mehrheit von Kräften, jeder Widersinn auf einen Widerstreit zwischen Richtungen des Wertens oder zwischen Wert und Sein. Der Widersinn des Lebens stellt sich zunächst dar als Gleichgültigkeit des Zeitablaufs, d. h. eines Seinsverlaufs gegen alle Werte, er offenbart sich aber dann als Gegensatz zweier Richtungen im Werten selbst. Auf der einen Seite erscheint aller Wert als absolut, als über die Zeitlichkeit hinausgehoben, auf der andern erscheint nur dann ein Wert als mehr denn bloßer Schatten, wenn er in der Zeitlichkeit sich durchsetzt. Sogar die Religion der Weltentsagung mußte nach Weltbeherrschung streben. Wenn aber das Sein vom Werte beherrscht werden soll, muß sich der Wert selbst eine Rüstung von Seiendem anlegen; denn im Seienden kann nur Seiendes wirken.

Diese Gegensätzlichkeit läßt sich an der Sittlichkeit ganz allgemein klar machen. Die Reinheit des guten Willens, die Uebereinstimmung von Wollen und sittlicher Einsicht, ist unabhängig von allen Fähigkeiten; ein völlig Gelähmter, ein geistig Geschwächter kann guten Willens sein. Alle sittliche Wertung des Menschen beruht auf diesem Satze. Geht man von ihm aus, so haben die Anlagen des Menschen, selbst seine natürliche Gutartigkeit, keinen sittlichen Wert, nur einen »Preis«. Aber der sittliche Wille will das Rechte durchsetzen; er kann das nur, sofern er die Fähigkeiten zur Tat in sich ausbildet oder sich mit ihnen verbindet. Jetzt erscheinen diese Fähigkeiten in anderem Lichte, man erkennt, daß sie dem Willen nicht fremd, daß er vielmehr imstande ist, sie auszubilden, oder im Notfall, sich Ziele zu stecken, die mit diesen Fähigkeiten erreichbar sind. Die Sittlichkeit des Gelähmten muß die Lähmung in den Willen aufnehmen, die Sittlichkeit des geistig Schwachen kann nur in der willigen Unterordnung bestehen. Der Mensch ist ein sittliches W e s e n nur, sofern

Digitized by Google

seine Entschlüsse und seine Fähigkeiten einander zur Einheit durchdringen. Die Güte des Willens bleibt als abstrakter Wertmaßstab unangetastet, aber diese »Entschlußwertung« reißt die einzelne Tat aus dem Zusammenhange des Lebens heraus. Beansprucht sie, im Leben äußerlich zu gelten, so führt das zur Hochschätzung jener »guten Vorsätze«, die ein bekanntes Sprichwort mit der Hölle in enge Verbindung bringt. Fehlt sie aber, so tritt eine äußerliche Erfolgsanbetung ein, die aller Sittlichkeit zuwiderläuft. Praktisch wird die Entschlußwertung wirksam in der Forderung, daß in diesem Augenblick — mag vorangegangen sein, was da wolle, — mit dem sittlichen Handeln zu beginnen ist. Damit wird der Augenblick aus dem Zeitablauf, sein Inhalt aus dem Wirkungszusammenhang herausgehoben. Ganz anders verhält sich die Wertung des Wesens zur Zeit: sie erhebt sich über den Zeitablauf, nicht indem sie sich ihm entzieht, sondern indem sie ihn als Ganzes erfaßt, ihn als Einheit zusammen nimmt. Man hat sich seit langem bemüht, beide Wertungsweisen zu einer höheren zu vereinigen, das Wesen des Menschen in die Zeitlosigkeit zu erheben und den Entschluß als diesem zeitlosen Kerne entspringend anzusehen [1]). Aber man führt damit eine zeitlose Wesenheit als wirkend in die Zeit ein und verwickelt sich in Widersprüche. Die Vereinigung muß ganz jenseits der endlichen Sphäre liegen, sie ist in religionsphilosophischen Gedanken zu suchen, die hier nicht ausgeführt werden können.

Anders wird das, wenn man nicht mehr die reinen und allgemeinen Gegensätze sittlicher Wertung betrachtet, sondern die Lebensgestaltungen, in denen sie sich durchsetzen. Es handelt sich dabei nie um eine Durchsetzung der einen Wertungsweise unter Ausschluß der anderen, nur um entschiedene Vorherrschaft. Daher ist im Bereiche der konkreten Gestaltung ein Ausgleich möglich, der aber nie vollständig und nie spannungslos sein kann, sondern stets den Konflikt gebunden in sich trägt und damit auf eine überzeitliche Lösung hinweist.

Die Vergänglichkeit, der Widersinn des Todes, kann überwunden werden, indem entweder der Augenblick aus der Zeitreihe herausgehoben, absolut gewertet, oder die Zeitreihe als Ganzes geordnet, in ihr das Ende bekämpft wird. Dieser Gegensatz tritt nicht nur im

1) Mindestens einen der Gedanken, die in Kants, Schellings, Schopenhauers Lehren vom intelligiblen Charakter mit einander verschlungen sind, wird man so verstehen können. Auch steckt das gleiche Motiv schon in dem Mythus in Platons Politeia, nach dem ein Entschluß der Seele vor ihrer Vereinigung mit dem Körper ihr irdisches Schicksal bestimmt.

Digitized by Google

sittlich gerichteten, sondern in jedem durch Denken geleiteten Handeln hervor, als eines der Zeichen dafür, daß das reflektierte Handeln das weitere Gebiet darstellt, innerhalb dessen Sittlichkeit sich entfaltet. Der Dauerwille ist hier Wille zur Lebenserhaltung, zur Gesundheit, ihm steht entgegen die Sucht nach dem Rausche des Genusses, in dem die Dauer zugunsten des Augenblicks hingegeben wird. Aber die innere Leerheit einer solchen Lebensansicht erweist sich sofort: der Genuß wird durch Reflexion zerstört und mit dem Grauen vor dem Ende angesteckt, die Sorge um die Gesundheit zehrt das Leben in einer ängstlichen Selbstbeobachtung auf. Eine höhere Einheit beider gibt es nicht, nur mehr oder minder schlaue Kompromisse zwischen Genußtrieb und dem Wunsche, sein Leben zu verlängern. Es ist im Gegensatze dazu ein Zeichen erfüllter, sittlicher Sphäre, daß in ihr ein Ausgleich — obzwar immer nur ein werdender, nie ein vollkommener — möglich ist. In der konkreten sittlichen Gestaltung des persönlichen Lebens entspricht der Ueberwindung des Widersinns durch den Augenblick die rücksichtslose Hingabe an das eben jetzt Geforderte, die rasche Tat, der Ueberwindung durch den Dauerwillen die voraussehende Ordnung des ganzen Lebens im Dienste der sittlichen Aufgaben, die zähe Arbeit. Beides vereinigt sich, wo das geordnete Ganze eines sittlichen Lebens einem höheren Werte geopfert, oder wo für die dauernde Ordnung das eigene Leben hingegeben wird. Es zeigt sich auch in diesen Formeln, daß erfülltes sittliches Leben nur in der Gemeinschaft möglich ist. In ihr wird es erlebbar durch die beiden ästhetischen Gestaltungen des Gemeinschaftslebens: die Augenblicksform ist das Fest, die Dauerform ist das Werk, das nun als Teil des Lebens, nicht mehr als dessen Jenseits erscheint. Diese Formen vereinigen sich, wenn das Werk dem Feste dient, oder wenn das Fest sich in einem Werke der Nachwelt mitteilt. Der Staat als ordnende Gewalt scheint nun ganz der Dauerform anzugehören. Das Gesetz sorgt vor, normiert möglichst die denkbaren Fälle der Zukunft. Auch die Gesetzesänderung ist nur in bestimmten verfassungsmäßigen Formen möglich. Die Verfassung endlich gilt als ewig — besonders da, wo sie ungeschrieben, durch religiöse Ueberlieferung geheiligt ist. Gerade dort aber zeigt sich die Gefahr, daß die lebendige Ordnung zur toten Formel austrocknet, wenn das einst kraftvolle Herrschergeschlecht, der einst willensstarke, begabte Adel in schwachen Nachkommen entartet, wenn die einst dem Leben angepaßte Verfassung ein leeres Scheinwesen wird. Um diesem Schicksal zu entgehen, enthält die Verfassung auch Bestimmungen über ihre eigene Aende-

Digitized by Google

rung. Wichtiger noch ist, daß in den Verfassungen gerade der kräftigsten Staaten mehrere Gewalten unbedingte Rechte haben. Denn dadurch wird jede auf den Kampf und die Anpassung an das Leben gestellt. Aehnlich wirkt in allen gewählten Versammlungen die Mehrheit der Parteien. Den Schematikern des Begriffs ist jede Teilung der Souveränität im Staate verdächtig, sie möchten sie leugnen oder beseitigen. In Wahrheit weist sie darauf hin, daß die Einheit des Staates nur als lebendige Sinn und Recht hat. Im Innenleben des Staates überwiegt die Dauerform, aber so, daß sie sich in jedem Augenblicke neu herstellt. Nach außen dagegen ist der Staat gerüstet, weil stets die Notwendigkeit an ihn herantreten kann, zu beweisen, ob ihm die auf festen Willen gegründete Macht noch zukommt, die sein Bestehen rechtfertigt. Der Krieg, das letzte Mittel der äußeren Politik, ist die Augenblicksform des Staatslebens. Der Staat, in dem sonst alles auf Dauer berechnet ist, setzt jetzt sich selbst und seine Bürger aufs Spiel. Gegenüber dem Untergang zeigt er sich in seiner vollen Kraft und Majestät. Aber die Dauerform des Staates hört nicht auf zu bestehen — im Gegenteil auch sie muß jetzt ihre Stärke bewähren, gerade wo jede ihrer Einrichtungen dem einen augenblicklichen Zwecke sich unterzuordnen, im Notfall sich zu opfern hat. Je höher ein Gebiet sittlichen Lebens steht, um so mehr enthält die eine Ausgleichsform des Widersinnes auch die andere in sich. Denn der Krieg ist nicht allein — wie er vom einzelnen her gesehen erscheint — verschärfter Widersinn, er ist vom Staate her gesehen, Ausgleichsform des Widersinns: der Staat wagt sein Dasein, begibt sich in die Gefahr des Endes, um sein Recht auf Dauer zu sichern.

Man hat den Verteidigern des Krieges vorgeworfen, daß sie zu viel beweisen. Wäre der Krieg zur Stärkung der Menschennatur nötig, müßten im Frieden Selbstsucht und Genußsucht wuchern, dann sollte der Krieg der normale, wünschenswerte Zustand sein. Wenn man aber im Krieg, wie hier geschehen, die Aufnahme der Endlichkeit in das Leben des Staates sieht, so unterliegt man diesem Vorwurfe nicht. Denn nicht, daß der Staat sich häufig dieser Gefahr aussetzt, nur, daß er stets mit ihr rechnet, ist gefordert. Unter den beiden Lösungsarten des Widersinns ist allgemein die Dauerform die normale, bestimmt im ganzen des Zeitablaufs vorzuherrschen, die Augenblicksform die Ausnahme, bestimmt, den traurigen Zufall des Todes durch den Ernst der höchsten Hingabe zu überwinden. Die Einheit der beiden Lösungsformen tritt hier deutlich hervor: im Frieden zwischen Staaten lauert der Krieg, er ist das letzte Mittel, das bei Verhandlungen nie genannt, an das aber stets gedacht wird.

Digitized by Google

Alles, was dem Staate dauernde Ordnung sichert — Finanzen, Volkswirtschaft, geistige Einheit, Erziehung, Rechtspflege — dient zugleich der Vorbereitung des Krieges. Der Krieg umgekehrt will, sofern er ein Staatskrieg, kein Krieg eines Räuberstammes ist, nicht sich selbst, sondern den Frieden. Wohl opfert er alle Güter des Volkes dem Siege, aber er hebt ihren Wert nicht auf, vielmehr soll die Ordnung und die Kultur auch unter den Waffen fortbestehen, soweit irgend möglich. Sokrates hat während des peloponnesischen Krieges durch seine Gespräche die Philosophie erst wahrhaft begründet, Lessing hat während des siebenjährigen dem deutschen Schrifttum Selbständigkeit erobert — solche Tatsachen stellen unmittelbar dar, daß die Ueberwindung des Todes das höchste Leben erzeugt.

Auch die Idee der Menschheit ist im Kriege keineswegs entwertet. Vielmehr: jedes der kämpfenden Staatsvölker will die eigene Bedeutung für die Menschheit durch den Krieg steigern. Die Mühe, die darauf verwendet wird, das öffentliche Urteil zu gewinnen, läßt sich so verstehen. Die Meinung der Kulturmenschheit wird umworben; wo sie schlecht unterrichtet ist, soll an die besser zu unterrichtende appelliert werden. Noch die Lügen, mit denen man die eigene Sache heben will, zeigen, daß ein übernationales sittliches Urteil innerlich anerkannt wird.

Mit alledem wird weder von den Schrecknissen noch von dem Widersinn des Krieges irgend etwas gemildert. Sich durch den Rausch des Kampfes über alles Furchtbare hinwegzutäuschen, ziemt jedenfalls dem Denker nicht. Ebensowenig darf er die Augen schließen vor dem, was ist. Nicht irgendwie abgeschwächt soll die Tragik des Kampfes werden, vielmehr in ihrer ganzen Größe anerkannt — das gerade ist der Sinn im Widersinn des Krieges [1]). Die Erkenntnis, daß nicht in der Abwendung vom Leben sondern in dessen Erhöhung die Aufgabe liegt, geht hindurch durch ein entschlossenes Trotzdem.

---

1) Vgl. Hegels Rechtfertigung des Krieges. (Philosophie des Rechts. Werke 8, 418.)

Digitized by Google

Die Diskussion eines modernen Problems in der antiken Philosophie.

(Eine Jenaische Rosen-Vorlesung.)

Von

Bruno Bauch.

Ein modernes Problem in der antiken Philosophie — das muß auf den ersten, oberflächlichen Blick als Paradoxie, ja als Widerspruch erscheinen. Ganz anders muß es sich uns bei näherem Eingehen darstellen. Unter historischem Gesichtspunkte enthüllt sich darin die unverwüstliche Vitalität des antiken Denkens, die Tatsache, daß das Wertvolle der Antike auch in der Moderne lebendig ist. In diesem historischen Gesichtspunkte kündigt sich aber auch weiter der systematische an, daß die Weisheit ebenso unsterblich, wie die Wahrheit ewig ist. Echte Probleme sind ewige Aufgaben; sie sind der Menschheit für alle Zeiten gewiesen und müssen ihr gewiesen bleiben, so wahr die Menschheit eben auf den Namen der Menschheit Anspruch machen will und Anspruch machen darf. In der Bearbeitung der Probleme laufen der Menschheit freilich auch ihre Menschlichkeiten unter. Und das so sehr, daß die Menschlichkeiten der Antike keineswegs der Moderne erspart geblieben sind. Es darf uns darum nicht wundernehmen, daß wir in der menschlichen Bearbeitung der Probleme nicht bloß ewige Wahrheit und unsterbliche Weisheit sich enthüllen sehen, sondern daß auch des »Menschlichen, Allzumenschlichen« unausrottbare Torheit in der Antike, wie in der Moderne sich findet: Wahrheit ist ewig, Weisheit unsterblich und die Torheit unausrottbar. So begreift es sich, daß moderne Probleme in der Antike auftauchen, hier nicht bloß entdeckt, sondern auch in Angriff und Bearbeitung genommen werden, und daß hier wie dort Größe und Grenzen der Menschheit sich auftun.

Unter diesen Gesichtspunkten möchte ich wenigstens heranführen an ein Problem, das eines der Grundprobleme der modernen

Digitized by Google

Philosophie ist. Ja, einer Reihe moderner Denker, und nicht den geringsten, gilt es als das eigentliche philosophische Grundproblem. Sein Entdecker aber ist Platon. Ich meine das Problem der Erkenntnis- oder Wissenschafts-Lehre. In so elementarer Weise es bei Platon auftreten mag, in so grundlegender Weise wird es doch gestellt. Gerade darum ist die elementare Form der Problemstellung ebenso geeignet, an das Problem heranzuführen, wie die grundlegende Art der Problembehandlung geeignet ist, den durchgängigen Zusammenhang zu illustrieren, der die Geschichte der Wissenschaft als einer der ewigen, keinen Stillstand duldenden, sondern stetiges Weiterarbeiten fordernden Kulturaufgaben der Menschheit beherrscht. Die innige Verbindung, die zwischen der modernen wissenschaftlichen Kultur und deren historischen Bedingungen in der Antike besteht, wird so unmittelbar deutlich. Daß die tiefsten Bedingungen unserer ganzen abendländischen Kultur im Griechentum liegen, daß insbesondere die Fülle unserer wissenschaftlichen Kultur im griechischen Geistesleben wurzelt, ist ja hinlänglich bekannt. Und es scheint, als sollte die Geschichte unsere historische Dankesschuld gegen den Geist der Griechen und den geschichtlichen Ursprung der Wissenschaften aus diesem Geiste auch schon äußerlich dadurch zum Ausdruck bringen, daß die Wissenschaften zumeist mit griechischen Namen benannt sind. Ja, so beherrschend ist, auch wenn es vielen D e n k e r n und F o r s c h e r n nicht zum Bewußtsein kommen mag, doch für unser gesamtes D e n k e n und F o r s c h e n die Macht des griechischen Denkens, daß es uns fast zur wissenschaftlichen Gewohnheit geworden ist, auch neu erschlossene Wissenschaften mit griechischen Namen zu benennen.

Griechischen Ursprungs ist auch die Philosophie überhaupt, wie deren Fundamentaldisziplin die Wissenschaftslehre oder Epistemologie, die »Wissenschaft von der Wissenschaft«, wie Platon sie genannt hat. Man bezeichnet vielfach Sokrates als den Vater der Philosophie. Das dürfte ein historisches Unrecht gegen die vorsokratischen Denker sein. Sokrates' epochemachende Tat aber war es, daß er als der erste in der Geschichte der Kulturmenschheit streng begriffliches Wissen forderte und die Wissenschaft als streng begriffliches Wissen erkannte. Vielleicht wäre es darum nicht zuviel gesagt, wenn man ihn als den Vater der wissenschaftlichen Philosophie bezeichnen würde. Er stellte an den Philosophen nicht etwa bloß die Forderung, er solle wissen, was er tut, um tun zu können, was er weiß. Wichtiger und wertvoller war jedenfalls die andere Forderung, der Philosoph solle auch w i s s e n , w a s e r t u t , w e n n e r w e i ß .

Digitized by Google

In dieser Forderung liegt der tiefgehende Impuls, den Platon von seinem Lehrer Sokrates empfangen hat und den er zum Problem der »Wissenschaft von der Wissenschaft«, zum Problem der Selbstverständigung der Wissenschaft über sich selbst fortbildete. Die Frage, zu wissen, was man tut, wenn man weiß, führt Platon weiter zu der Frage: »Was ist Wissenschaft?«, zur Forderung also der Verständigung der Wissenschaft über sich selbst. Das gewöhnliche außer- oder vorwissenschaftliche Leben kennt diese Frage und diese Forderung nicht. Aber auch die Einzelwissenschaften brauchen sie nicht zu kennen. Für jenes ist es genug, überhaupt zu erkennen; für diese ist es genug wissenschaftlich zu erkennen. Aber in der Frage, was denn überhaupt Wissenschaft ist, erwächst das Problem einer Wissenschaft von der Wissenschaft als einer eigenen philosophischen Disziplin [1]).

Mit der Einsicht in das historische Verhältnis Platons zu Sokrates ist uns aber auch gleich der tiefe, systematisch-logische Sinn der platonischen Fragestellung aufgegangen. Platon, der der vulgären Vorstellung lediglich als ein phantasievoller Kopf oder, wenn es hoch kommt, als ein künstlerischer Geist gilt, was er freilich auch, aber doch nicht allein ist, zeigt sich hier in erster Linie als ein nüchterner, streng logischer Denker. Als Selbstverständigung der Wissenschaft ist die theoretische Philosophie Wissenschaft von der Wissenschaft. In dieser ihrer Bedeutung ist sie aber nicht etwa bloß von den anderen Wissenschaften klar und deutlich unterschieden, sondern auch zu ihnen in Beziehung gesetzt. In dieser Beziehungssetzung aber liegt gerade das Bedeutsame. Die Unterscheidung dient nur der Beziehung, insofern nur klar und deutlich aufeinander bezogen werden kann, was auch klar und deutlich unterschieden wird. Und es darf vielleicht hervorgehoben werden, daß Platon gerade die innigste Beziehung zwischen der Philosophie und der nach seiner Ueberzeugung wissenschaftlichsten unter den besonderen Wissenschaften, der Mathematik, in deren Geschichte ihm selbst ein bleibender Platz gebührt, mit besonderem Nachdruck gefordert hat.

Platon konnte die Wissenschaftslehre, wie wir kurz die »Wissenschaft von der Wissenschaft« nennen, von den »anderen Wissenschaf-

1) Die Besonderheit der in der Selbstverständigung der Wissenschaft liegenden Aufgabe der »Wissenschaft von der Wissenschaft« und ihr Unterschied von den »übrigen Wissenschaften« kommt mit wunderbarer Klarheit besonders an einer charakteristischen Stelle Charm. 116 c. zum Ausdruck, wo ausgeführt wird, daß alle anderen Wissenschaften immer Wissenschaften von etwas anderem (ihren Gegenständen), nicht aber von sich selbst sind, während die Wissenschaft von der Wissenschaft sowohl Wissenschaft von den andern Wissenschaften, wie von sich selbst ist.

Digitized by Google

ten« gar nicht unterscheiden und ihr ein eigenes Problem stellen, ohne sie auf diese »anderen Wissenschaften« zu beziehen. Denn diese sind es ja, die für jene das Problem abgeben. Die Wissenschaftslehre hat so gerade in den »anderen Wissenschaften« ihren positiven Ansatzpunkt und nie und nirgends außer ihnen. Daß die anderen Wissenschaften eben Wissenschaften sind, das ist der Ansatzpunkt der Wissenschaftslehre in den anderen Wissenschaften. Durch diese ihre fruchtbare Anknüpfung bewahrt die Wissenschaftslehre auch das Ganze der Philosophie vor bloßen vagen Spekulationen, vor wissenschaftlich unfruchtbaren, wenn auch noch so genialen Phantasien, vor bloß gefühlsmäßigen, wenn auch noch so schönen und gut gemeinten Abenteuern des Bewußtseins. Es ist daher sehr bezeichnend, daß der Denker Platon, der wahrlich auch ein großer Künstler war, gerade Kunst und Wissenschaft ausdrücklich scharf unterschied. Die sogenannte künstlerische Philosophie würde in Platon nicht ihren Patron erblicken dürfen. Für eine Kunst, die Wissenschaft sein will, wird sich echte Kunst stets ebenso mit höflicher Ablehnung bedanken, wie echte Wissenschaft für eine Wissenschaft, die Kunst sein will. Darum gibt in der Frage, was denn nun eigentlich Wissenschaft sei, Platon zugleich der Wissenschaftslehre jene weise Beschränkung, in der er sich nach sokratischem Vorgang als Meister zeigt. Denn mit dieser Fragestellung reflektiert die Wissenschaftslehre lediglich und gerade auf das, was die Wissenschaften eben zu Wissenschaften macht, auf das ihnen Gemeinsame, das κοινόν der Wissenschaftlichkeit überhaupt. Nicht maßt sich die Wissenschaftslehre also damit an, eine alle anderen Wissenschaften umfassende Wissenschaft zu sein. Nicht meint sie, wie man sie mißverstanden hat, den übrigen Wissenschaften erst Weg und Boden weisen oder gar bereiten, neue Inhalte liefern oder Vorschriften machen, oder sie auch nur in der von ihnen dargebotenen inhaltlichen Fülle umspannen zu können. Nicht in einer Zeile aller platonischen Schriften wird man den später auftauchenden, zur Zeit Platons sogar noch möglichen, jetzt aber einfach absurden Versuch auch nur angedeutet finden, die Wissenschaftslehre oder selbst das Ganze der Philosophie zu einer Art von Universalwissenschaft machen zu wollen. Gerade indem sie auf das den Wissenschaften gemeinsame Moment, d. h. darauf reflektiert, daß die Wissenschaften eben Wissenschaften sind, ist ihr Programm scharf und exakt umschrieben. Ebenso scharf und exakt ist aber auch der Anspruch, die inhaltliche Fülle alles Wissens umspannen zu wollen, abgewehrt. Diese Abwehr ist aber um so nötiger, gerade damit der echt wissenschaftliche und

Digitized by Google

innige Zusammenhang zwischen der Wissenschaftslehre und den »anderen Wissenschaften« desto deutlicher werde. Die Antwort auf die Frage, was denn eine Wissenschaft zur Wissenschaft mache, illustriert sofort diesen Zusammenhang. Nicht jedes Wissen ist schon Wissenschaft. Wissenschaft ist methodisch begründetes Wissen. Nur auf logisch notwendige Grundlagen begründende Methode liefert wissenschaftlich gesicherte Ergebnisse. Das ist Platons für alle Zeit entscheidende und in alle Ewigkeit gültige Einsicht. In den drei Momenten, erstens der Ergebnisse, zweitens der Begründungsmethodik und drittens der Begründungsbedingungen tut sich also der Zusammenhang zwischen der Wissenschaftslehre und den anderen Wissenschaften und damit die eigentliche Aufgabe der Wissenschaftslehre selber kund.

Allein mit dieser Charakteristik der Aufgabe der Wissenschaftslehre habe ich eigentlich schon das Ziel Platons, bis zu dem ich hier ja nur heranleiten wollte, vorweggenommen. Es führt aber zu ihm auch schon bei Platon ein verhältnismäßig weiter Weg. Wenn wir darum auch von vornherein das Ziel jetzt klar und scharf ins Auge fassen können, so wird uns seine tiefe Bedeutung doch erst dann aufgehen, wenn wir nunmehr Platon noch, wenigstens in aller Eile, auf dem Wege zu seinem Ziele begleiten. Wir sehen ihn dann gleichsam im Konkreten an seiner Arbeit.

Er geht aus von dem Punkte, der faktisch der Anknüpfungspunkt der Erkenntnis ist, nämlich der sinnlichen Empfindung und Wahrnehmung. Das dogmatisch-naive, vorwissenschaftliche Denken mag, wenn es überhaupt darauf reflektiert, geneigt sein, diesen Punkt, den die Erkenntnis zu ihrer ersten Anknüpfung nicht entbehren kann, mit der Erkenntnis selbst, sinnliche Wahrnehmung und Erkenntnis schlechthin, gleichzusetzen. Versucht man aber, mit dieser Gleichsetzung strengen Ernst zu machen und der naiven Ansicht etwa wissenschaftliche Bedeutung zu vindizieren, so zeigt sich, daß der naive Dogmatismus in vollendeten Skeptizismus umschlägt und zum wissenschaftsfeindlichen Nihilismus führt. Historisch hat diese Position am reinsten die Sophistik ausgeprägt. Indirekt und ungewollt hat sie darum die Absurdität dieser Anschauungsweise, die freilich auch die ihrige ist, ans Licht gebracht. Darin liegt die bleibende originale Bedeutung der Männer, die die Geschichte als Sophisten bezeichnet hat, denen sie aber erst verhältnismäßig spät gerecht geworden ist. In wissenschaftlicher Absicht und mit wissenschaftlichem Bewußtsein aber hat Platon im Kampfe gegen die Sophistik die zum antiwissenschaftlichen Skeptizismus führende

Digitized by Google

Gleichsetzung von Sinnesempfindung und Sinneswahrnehmung einerseits mit Erkenntnis andererseits in ihrer Nichtigkeit bloßgestellt. Das ist in einer Schärfe geschehen, daß alle heutigen, weniger originalen Versuche, auf den vorplatonischen, vor- und antiwissenschaftlichen Standpunkt der Sophisten zurückzusinken, in dem sich die menschliche Torheit neben der platonischen Weisheit geltend zu machen sucht, sofort mit ad absurdum geführt sind.

Es ist in der Diskussion des Erkenntnisproblems durch die Antike das Verdienst der Sophistik, die Gleichsetzung von Empfindung und Wahrnehmung mit der Erkenntnis scharf und konsequent ausgeprägt zu haben. Wenn nun auch gerade an dieser Konsequenz Platon die Unhaltbarkeit des ganzen sophistischen Standpunktes bloßlegen kann, so darf die Schärfe und Konsequenz als solche, die die Sophisten bekunden, doch als ein von der historischen Forschung gar nicht hoch genug zu schätzendes Verdienst gelten. Die Sophisten entwickeln von jener Gleichsetzung der Erkenntnis mit Empfindung und Wahrnehmung her einen konsequenten Relativismus, d. h. eine Denkweise, für die es eine objektive und allgemeingültige Erkenntnis überhaupt nicht gibt. Die Empfindung, so sagen sie, ist immer die Einwirkung eines Objekts auf ein Subjekt. Sie muß also nicht bloß verschieden sein nach den einwirkenden Objekten, sondern auch zugleich nach der Organisation der rückwirkenden Subjekte. Weil es aber streng genommen ebensowenig zwei gleiche Subjekte wie zwei gleiche Objekte gibt, so gibt es streng genommen auch nicht zwei gleiche Empfindungen und zwei gleiche Wahrnehmungen, darum aber eben keine allgemeingültige, objektive Erkenntnis, sondern immer nur subjektives Empfinden und subjektives Wahrnehmen. Ja, in aller Strenge dürfen wir dann aber auch nicht von Objekten und deren Einwirkung auf Subjekte reden, da damit selbst schon objektive Begriffe bezeichnet würden. Auf Empfindung und Wahrnehmung eingeschränkt, könnten wir gerade von Objekten und Objektswirkungen auf Subjekte nichts wissen. Was zunächst noch als Empfindungs- und Wahrnehmungs-Gegenstand hingenommen wurde, um den radikalen Subjektivismus und Relativismus annehmbar zu machen, muß sich, sobald dieser durchgeführt wird, zum bloßen Empfindungs- und Wahrnehmungs-Inhalt verwandeln. Zwischen Empfindungs- und Wahrnehmungs-Gegenstand einerseits, und Empfindungs- und Wahrnehmungs-Inhalt andererseits kann kein Unterschied mehr bestehen. Wird Erkenntnis mit Empfindung und Wahrnehmung gleichgesetzt, dann bleibt nur die Konsequenz, daß »alles lediglich so ist, wie es

Digitized by Google

mir oder dir erscheint«. Das Sein muß zur Absurdität eines Wahrgenommen-Seins ohne Sein und ohne Wahrgenommenes werden, sobald erst einmal das Erkennen dem Wahrnehmen und dann konsequenterweise das Erscheinen dem Wahrgenommensein gleichgesetzt ist. Es bleibt, wie Diogenes Laertius sagt, für Protagoras »neben der Empfindung nichts mehr übrig«. Das objektive Sein ist, wie Platon betont, »ausgestoßen«, damit aber nicht bloß das Sein des »zu erkennenden Objekts«, sondern auch das des »erkennenden Subjekts«. Mit der Meinung, daß Erkenntnis soviel wie Empfindung und Wahrnehmung ist, daß alles so ist, wie es gerade einem Subjekte erscheint, ist mit dem objektiven Sein zugleich auch alle objektive Erkenntnis im Sinne der Wissenschaft eleminiert, die Wissenschaft wird zur subjektiven Meinung degradiert, und diese subjektive Meinung wäre nicht einmal Meinung eines meinenden Subjekts.

Allein da, wo für der Sophisten menschliche Torheit, die den Menschen zum Maße der Dinge machen möchte, der Weisheit letzter Schluß zu liegen scheint und nach ihren Voraussetzungen auch liegen muß, da beginnt für Platons echte Weisheit erst so recht eigentlich das Problem. Dabei räumt er den Sophisten bereitwillig die Konsequenz ihres Denkens ein. Er gibt ihnen zu: Wird Erkenntnis mit Empfindung und Wahrnehmung erst einmal gleichgesetzt und in Empfindung und Wahrnehmung nicht bloß der Anknüpfungspunkt der Erkenntnis gesehen, dann kann von allgemeingültiger und objektiver Erkenntnis, kann von Wissenschaft nicht mehr die Rede sein. Allein, da der Satz, daß es allgemeingültige und objektive Erkenntnis, und daß es objektive Wahrheit selbst nicht gebe, ja schon seinerseits wahr und objektiv gültig sein soll, so ist die sophistische Leugnung von Wahrheit und objektiver Erkenntnis so widersinnig, wie es eben ein Widersinn ist, mit Sinn allen Sinn leugnen zu wollen. Mögen die Sophisten von ihrer Voraussetzung aus, daß Erkenntnis nichts anderes als Empfindung und Wahrnehmung sei, konsequent zur Leugnung von Wahrheit und allgemeingültiger Erkenntnis fortgeschritten sein, so beweist gerade ihre Konsequenz die Falschheit ihrer Voraussetzung. Und noch durch weitere Konsequenzen, die sich aus dem relativistischen Standpunkte als Ganzem ergeben, wird die Nichtigkeit dieses Nihilismus selber evident.

Platon hat, um zu dem bereits bezeichneten echten Begriffe streng wissenschaftlicher Erkenntnis zu gelangen, eine Reihe schlagender und zwingender Argumente gegen die sophistische Stellung beigebracht. Zunächst führt er eine Reihe elementarer Tatsachen-

Digitized by Google

argumente auf. Sie gehören dem psychologischen, insbesondere dem erkenntnispsychologischen Tatsachengebiete an. Da weist Platon hin auf den faktischen Unterschied zwischen echten Sinneswahrnehmungen und Sinnestäuschungen. Wenn alles so wäre, wie es einem jeden gerade erscheint, und wenn die subjektive Meinung und Auffassung das erste und letzte und einzige Wort in Sachen der Erkenntnis wäre, so könnte ein faktischer Unterschied zwischen echter Sinneswahrnehmung und Sinnestäuschung nicht bestehen. Erscheinen muß doch in der Sinnestäuschung ebenso etwas, wie in der echten Wahrnehmung. Aber wir unterscheiden das eine eben als Schein, das andere als Wirklichkeit. Die Tatsache des Unterschiedes zwischen Sinnestäuschung und echter Sinneswahrnehmung könnte also entweder nicht bestehen, oder da sie besteht, muß sie die Unmöglichkeit beweisen, bei der subjektiven Meinung stehen zu bleiben. Jener tatsächliche Unterschied wäre nicht möglich ohne objektive Unterscheidungskriterien. Genau dasselbe beweist Platon mit einem zweiten Argumente, das er einem anderen Tatsachenunterschiede entnimmt. Wir könnten, so führt er aus, gar nicht zwischen normalen und pathologischen Bewußtseinszuständen unterscheiden, wenn alles Erkennen nur subjektive Meinung wäre. Halluzinationen und Illusionen des Kranken auf der einen Seite und die normale Wahrnehmung des Gesunden andererseits wären völlig gleichwertig. Gemeint wird in der Halluzination und Illusion nicht minder, wie in der normalen Wahrnehmung. Drittens wäre eine Unterscheidung wiederum innerhalb des normalen Bewußtseinslebens nicht möglich, nämlich die Unterscheidung zwischen Wachen und Traumzuständen. Auch in diesen beiden Fällen »meinen« wir. Wie sollte viertens der tatsächliche Unterschied zwischen Wahrnehmung und Erinnerung möglich sein, wenn Erkennen mit Wahrnehmen gleichbedeutend wäre? Man bilde sich nun aber ja nicht etwa ein, dieses platonische Argument mit der modernen, und zwar sehr wertvollen, in der Psychologie besonders von Külpe betonten Unterscheidung zwischen peripher und zentral erregten Empfindungen und Wahrnehmungen entkräften zu können. Einmal nämlich kennt das ganze Altertum, also auch die Sophistik, Empfindung und Wahrnehmung immer nur im Sinne der peripheren Erregung. Zweitens aber müßte wiederum für die Sophistik diese Unterscheidung gerade ihren guten Sinn verlieren, während Platon dagegen den tatsächlichen Unterschied zwischen Sinneswahrnehmung und Erinnerungsvorstellung gerade betont, obschon er ihm nicht die heutige psychologische Erklärung gibt. Mit ganz besonderer Feinheit entwickelt

Digitized by Google

Platon von den Tatsachen aus nun noch ein Argument gegen die Gleichsetzung von Erkenntnis und subjektiver Meinung. Er entnimmt es dem tatsächlichen Unterschiede zwischen der Sprache und dem Verstehen der Sprache: Wäre die Erkenntnis gleichbedeutend mit subjektiver Sinneswahrnehmung, wie sollten wir zwischen gehörten oder geschriebenen Sätzen und ihrem Sinn oder ihrer Bedeutung unterscheiden? Darf man also wohl sagen, man verstünde eine fremde Sprache schon, bloß wenn man ihre Worte geschrieben sieht oder gesprochen hört? Und umgekehrt, kann man die Worte einer fremden Sprache weder hören noch sehen, wenn man ihren Sinn nicht versteht? Das alles aber wären notwendige Konsequenzen der sophistischen Gleichsetzung von Erkenntnis und Sinneswahrnehmung. Wörtlich bemerkt Platon: »Werden wir z. B. sagen dürfen, wir könnten die Barbaren nicht sprechen hören, bevor wir ihre Sprache erlernt haben? Oder verstehen wir auch schon, was sie sagen, bloß wenn wir sie sprechen hören? Oder aber werden wir sagen, wir sähen Buchstaben, die vor unseren Augen stehen, nicht, bloß weil wir sie nicht verstehen, oder umgekehrt, daß wir sie auch schon verstünden, bloß weil wir sie sehen?« Das also bedeutet, führt Platon weiter aus, daß wir geschriebene Buchstaben zwar in ihrer Gestalt und Farbe sehen oder eine sprechende Stimme in ihrer Höhe oder Tiefe hören, den Sinn einer Sprache aber zwar verstehen, wenn wir sie erlernt, doch weder hören noch sehen. Auch an dieser Tatsache scheitert der sophistische Subjektivismus. Endlich aber zeugt gegen ihn die Tatsache, daß es wahre und falsche Meinungen gibt.

Allein, alle diese Argumente mögen an und für sich vollkommen stringent sein. Einem Standpunkte gegenüber, der in dogmatischer Skepsis das objektive Sein und mit diesem die Tatsachen beiseite schiebt, können in Wahrheit Tatsachen wenig oder nichts beweisen. Mag zuletzt auch gerade auf die Sophistik das Wort eines modernen Mathematikers zutreffen, daß der abergläubische Respekt vor den Tatsachen zuletzt im Skeptizismus endigt, so ist dies ja eben des Skeptizismus unvermeidlicher fehlerhafter Zirkel: Um schließlich die Tatsachen leugnen zu können, mußte er zuerst schon von einer geradezu abergläubischen Anklammerung an Tatsachen, nämlich an die Tatsachen der Wahrnehmung ausgehen. Und weil er sich gerade an diese einzig und allein mit abergläubischem Dogmatismus hielt, darum allein mußte er im skeptischen Nihilismus enden. Es gibt darum keinen dogmatischeren Dogmatismus als den Skeptizismus, und es gibt keine konsequentere Inkonsequenz als seinen Relativismus, da er schon von Tatsachen, eben denen der Wahr-

Digitized by Google

nehmung, ausgehen muß, um die Tatsachen leugnen zu können, und da gerade diese Leugnung der Tatsachen wieder konsequenterweise aus seinen Voraussetzungstatsachen folgt. Mit Tatsachen ist ihm also nicht beizukommen, auch nicht mit der des Unterschiedes zwischen wahren und falschen Meinungen. Das alles erkennt Platon sehr wohl. Er muß darum in der Kritik noch einen Schritt weiter und tiefer gehen. Er muß jene Bedingungen heraufführen, die nicht bloß dafür schon vorausgesetzt sind, daß Tatsachen als Argumente verwendet werden, sondern die für a l l e Argumentation überhaupt, auch die sophistische, schon vorausgesetzt sind. Wenn wir aber von Argumenten auch nur reden, so betreten wir bereits das Gebiet der Logik. Und von da aus führt Platon seine Kritik weiter, um zum echten Begriff der Erkenntnis zu gelangen. Die sophistische Definition der Erkenntnis als Wahrnehmung scheitert, das ist der beherrschende Gesichtspunkt für Platon im weiteren, vor allem an der Logik im engeren Sinne, wie an ihr im Zusammenhange mit der Mathematik. Denn sowohl das Gebiet der Logik, wie das der Mathematik fangen im strengen Sinne gerade da erst an, wo das der Sinneswahrnehmung aufhört.

Wenn wirklich das Erkennen im Wahrnehmen beschlossen wäre, wenn alles so wäre, wie es einem jeden gerade erscheint, so wäre es logisch schon eine Inkonsequenz, mit Protagoras, dem Haupte der Sophisten, zu sagen: der subjektive, individuelle Mensch sei das Maß aller Dinge. Konsequenterweise müßte dann auch »jedes Schwein, jeder Affe, jede Kaulquappe Maß aller Dinge sein«. Denn Empfindungen und Wahrnehmungen haben diese Lebewesen alle, von Logik und Mathematik aber ahnen sie nichts. Wenn es weiter wirklich wahr wäre, daß es, wie Protagoras behauptet, eine überindividuelle und objektive Wahrheit nicht gebe, dann hätte ja Protagoras mit jener seiner »Wahrheit«, auf die er sich soviel zugute tut, vor dem ersten besten Ignoranten nichts voraus. Ueber Wahrheit und Erkenntnis müßte schließlich Stimmenmehrheit entscheiden. Die große Menge, über die der Sophist sich so erhaben glaubt und auf deren Seite tatsächlich echte Erkenntnis wohl immer zu allerletzt zu finden ist, müßte konsequenterweise zur Wahrheitsinstanz erhoben werden. »Damit kommt aber«, sagt Platon, »erst das Allernetteste. Wenn der große Mann behauptet, es sei alles so, wie es einem jeden gerade erscheint, so gibt er auch zu, daß seine Gegner, die seine eigene Meinung für falsch erklären, im Rechte seien.« In der Tat, wenn alles so ist, wie es einem gerade erscheint, dann muß des Protagoras Behauptung konsequenterweise auch falsch sein,

Digitized by Google

sobald sie einem falsch erscheint. Damit ist deutlich, daß sie von vornherein eine Absurdität ist. Es liegen soviele Widersprüche in ihr, als sie Worte enthält.

Weiter aber stützt sich die Behauptung ja selbst schon auf die Verschiedenheit der Sinneswahrnehmungen und Sinnesempfindungen. Sie muß diese Verschiedenheit also selbst als objektiv gültig zugestehen. In diesem Zugeständnisse liegt eine ganze Reihe weiterer Zugeständnisse objektiv gültiger Sachbestände. Einmal liegt nach Platon darin das Zugeständnis des Tatbestandes, den wir heute als spezifische Energie der Sinnesorgane bezeichnen. Platon hat diesen bereits mit voller Schärfe dahin formuliert, »daß es unmöglich ist, das, was man durch ein Sinnesorgan wahrnimmt, auch durch ein anderes wahrzunehmen; daß man z. B. also das, was man durch das Gehör wahrnimmt, nicht auch durch das Gesicht und umgekehrt, daß man das, was man durch das Gesicht wahrnimmt, nicht auch durch das Gehör wahrnehmen kann«. Damit tritt sodann aber auch noch eine Fülle weiterer Zugeständnisse von überindividuellen Geltungsbeständen zutage. Mit alledem urteilen wir schon über die Sinnesorgane, die Empfindungen und Wahrnehmungen. Das Urteil über Sinnesorgane, Empfindungen und Wahrnehmungen ist doch aber etwas anderes als Sinnesorgane, Empfindungen und Wahrnehmungen als solche. Wir urteilen über sie, daß sie sind, daß sie voneinander verschieden, jedes mit sich selbst eines und identisch, daß sie zusammen eine Mehrheit bilden usf. Damit sind die logischen Bestimmungen des Seins, der Identität, der Einheit und Verschiedenheit, die mathematischen des Einen und des Vielen, der Menge und der ganzen Zahlenmäßigkeit bereits vorausgesetzt. Sie alle werden aber nicht empfunden und wahrgenommen. Man kann zwar seiende, mit sich identische, von anderen verschiedene, einzelne oder eine Mehrheit bildende und zahlenmäßig quantitativ bestimmte Dinge oder Vorgänge wahrnehmen. Die logische Identität, die Verschiedenheit, das Sein, das Eine oder das Viele im mathematischen Sinne und die Zahlengesetzlichkeit als solche hat weder einer je wahrgenommen, noch wird einer je wahrnehmen. Aber immer sind sie schon notwendige Voraussetzungen und Bedingungen dafür, daß mit und von den Empfindungen und Wahrnehmungen überhaupt etwas ausgemacht werden kann. Darum scheitert die Unlogik des Relativismus gerade an der Logik und Mathematik.

Noch scheint in der Diskussion des Erkenntnisproblems eine Ausflucht für die Sophistik offen zu stehen und deren Leugnung

Digitized by Google

objektiv und überindividuell gültiger Wahrheit gerettet werden zu können. Freilich würden Erkenntnis und Wissenschaft auch schon als Problem abgeschnitten, falls die Ausflucht wirklich möglich wäre. Immerhin s c h e i n t wenigstens ein Ausweg noch möglich zu sein. Es scheint, als ob die Sophistik die Tatsache des Unterschiedes auch nur zwischen wahren und falschen Meinungen leugnen und dennoch behaupten dürfte, nicht bloß vor dem ersten besten menschlichen Ignoranten oder irgend einem Affen, einem Schweine oder einer Kaulquappe etwas vorauszuhaben, sondern auch durch keine gegnerische Meinung widerlegt werden zu können. Das scheint dann der Fall zu sein, wenn an die Stelle der Unterscheidung zwischen wahren und falschen Meinungen die zwischen »zuträglichen« und »unzuträglichen«, zwischen »nützlichen« und »schädlichen« gesetzt würde. Man kann dann, so scheint es, alle objektive Wahrheit leugnen und dennoch einen Wertunterschied im Meinen und Denken behaupten. Nur wird dieser in die eben individuelle und subjektive Nützlichkeit verlegt. Was man verfehlterweise, oder wie Platon den Protagoras sagen läßt, »in seiner Unwissenheit« als wahr und falsch bisher unterschieden habe, dafür müßte man besser die Unterscheidung von »Nützlich und Schädlich« setzen. Und darum sei auch sehr wohl ein Unterschied der Ueberlegenheit der einen vor den anderen möglich, je nachdem sie ihren Nutzen zu verfolgen vermöchten oder nicht.

Auf diese Weise ist im Altertum auch schon die allerneueste Modethorheit vorgebildet, die sich in der Gegenwart unter dem Namen des Pragmatismus breit macht. Merkwürdigerweise scheint man diese Vorbildung des Pragmatismus durch die antike Sophistik noch nicht sonderlich beachtet zu haben. Das ist um so auffallender, als man ja die Beziehungen, die Nietzsches Lehre vom »Willen zur Macht« nicht allein zur Sophistik, sondern auch zum Pragmatismus hat, schon allenthalben bemerkt hat. Der moderne Pragmatismus, der ebenfalls die Nützlichkeit der menschlichen Vorstellungen und Meinungen an die Stelle der objektiven Wahrheit zu setzen sucht, hat vor der antiken Sophistik jedenfalls nicht das Geringste voraus; oder höchstens eine Inkonsequenz mehr, die darin besteht, daß er glaubt, sich auf die moderne Biologie stützen zu können. Damit beweist er freilich nur, daß er nicht das mindeste Verständnis für die moderne Biologie haben kann. Es scheint undenkbar, daß die Wortführer der pragmatistischen Phraseologie der Gegenwart sich auch nur eine Stunde lang auch nur um die allgemeinste Aufgabe der Biologie gekümmert oder auch nur einmal einen Fuß in ein

Digitized by Google

biologisches, zoologisches oder botanisches Institut gesetzt haben. Hätten sie doch sonst bemerken müssen, daß es sich hier um den objektiven sachlichen Ernst einer naturwissenschaftlichen Disziplin handelte, die, wie jede andere naturwissenschaftliche Disziplin, nur auf Grund objektiver Naturgesetzlichkeit möglich ist. Die Biologie zum Mittel für pragmatistische Nützlichkeitsabsichten degradieren zu wollen, hieße also selbst schon den ganzen Pragmatismus selber aufheben, denn der Biologie als solcher kann er ja doch nichts anhaben.

Alles, was sich nun gegen den pragmatistischen Nützlichkeitsstandpunkt sagen läßt, hat auch schon Platon mit prinzipieller Schärfe gegen ihn geltend gemacht. Die objektive Wahrheit leugnen zu wollen, bleibt ein sinnloser Widerspruch, eben weil die Leugnung selbst wahr sein will. Darum dreht sich die Sophistik des Pragmatismus beständig in fehlerhaften Kreisen. Es ist schon eine köstliche Ironie, wenn Platon dem Vertreter der Nützlichkeitslogik die Worte in den Mund legt, nur »aus Unwissenheit« unterscheide man zwischen Wahr und Falsch, anstatt zwischen Nützlich und Schädlich. Denn um auch nur von Unwissenheit und von unzutreffenden und zutreffenden Unterscheidungen zu reden, ist das Wissen und die Wahrheit immer schon vorausgesetzt. Damit hat Platon bereits das Thema angeschlagen, das seine Kritik nun im einzelnen durchführt: Erstens muß man, um etwas auch nur als nützlich bezeichnen zu können, schon wissen, was nützlich ist. Das Nützliche und das Wissen vom Nützlichen fallen also nicht zusammen. Wenn also der pragmatistisch-sophistische Nützlichkeitsstandpunkt auch nur mit Sinn von der Nützlichkeit reden will, so setzt er die von ihm geleugnete objektive Wahrheit und Erkenntnis immer schon voraus. Wenn er weiter zwischen Nützlich und Schädlich unterscheidet, so mag diese Unterscheidung unter Umständen selbst recht nützlich sein. Um aber nützlich sein zu können, muß sie doch wohl zu allererst richtig sein. Also auch schon mit der Unterscheidung von Nützlich und Schädlich ist objektive Wahrheit und Erkenntnis vorausgesetzt. Denn in der Unterscheidung liegt das Urteil, daß eben ein Unterschied zwischen Nützlich und Schädlich besteht. In der Unterscheidung als Urteil liegt also ein Wahrheitsanspruch, im Unterschied wird ein Sachverhalt vorausgesetzt. In jeder Unterscheidung von Unterschiedsgliedern ist also objektive Wahrheit und Erkenntnis selbst vorausgesetzt. Ferner aber macht nicht bloß die abstrakte Unterscheidung von Nützlich und Schädlich überhaupt schon objektiven Wahrheitsanspruch, sondern auch,

Digitized by Google

wie Platon ausführt, vor allem die konkrete Feststellung dessen, was im einzelnen nützlich oder schädlich ist. Wenn aber überhaupt auch nur ein Unterschied zwischen Nützlich und Schädlich zugestanden wird, so wird auch sofort weiter zugestanden, daß man sich in den Mitteln zum Zwecke ebenso vergreifen, wie daß man sie treffen kann. Das sich Vergreifen und Treffen in den Mitteln mag an sich zwar keine Erkenntnis sein. Aber in dem Zugeständnis des Treffens und sich Vergreifens ist das Wissen, daß es taugliche und untaugliche Mittel gibt, und darum wiederum Erkenntnis und Wahrheit selbst schon vorausgesetzt. Ja, indem man sich, wie der Nützlichkeitsstandpunkt, mit Bewußtsein und Absicht auf das Nützliche richtet, räumt man zugleich ein, daß man die Mittel erkennen und sich in ihnen irren kann.

In alledem liegt aber endlich der Hinweis auf die Zukunft, der Hinweis darauf, daß im Nützlichen immer schon die Beziehung auf die Zukunft gesetzt ist. Hier hat Platon, so zwingend alle seine bisherigen Argumente gegen den Widersinn einer antilogischen Nützlichkeitslogik sein mögen, doch erst das stärkste Argument, das sich gegen den Nützlichkeitsrelativismus erbringen läßt, aufgedeckt. Dadurch hat er, über dessen bloße Kritik hinaus, zugleich die positiven Richtlinien für die Lösung des Erkenntnisproblems angedeutet. Es mag fraglos richtig sein, daß der Mensch in seiner Entwicklung, sowohl ontogenetisch als auch phylogenetisch, wie wir heute sagen, die Wahrheit ursprünglich nur erstrebt mit Rücksicht auf das, was er sich davon für die Zukunft verspricht, daß er auf den primitiven Stufen seiner Entwicklung die Wahrheit, kurz gesagt, nur um der zu erwartenden, d. h. in der Zukunft liegenden nützlichen Wirkungen willen erstrebt. Mit diesem in der Zukunftliegen des Nutzens ist aber sofort deutlich, daß sich der Nutzen nicht ohne weiteres an die Stelle der Wahrheit und der Erkenntnis der Wahrheit setzen läßt. Ich brauche nicht auf den Unsinn des Gemeinplatzes, daß ehrlich am längsten währt, hinzuweisen. Das hat auch Platon erst nicht getan. Er wird am einfachsten durch die Tatsache der Lüge widerlegt. Denn wenn man mit der Wahrheit immer am besten führe, wenn das Wahre auch immer das Nützliche wäre, dann gäbe es keine Lüge. Das ist bekanntlich leider nicht der Fall. Was viel wichtiger und logisch schlechthin zwingend ist, das ist gerade der folgende von Platon hervorgehobene Umstand: Wenn man überhaupt mit Bewußtsein den Nutzen erstrebt, macht man die Wahrheit immer nur zum Mittel eines in der Zukunft liegenden Zweckes. So wenig nun je Mittel und Zweck zusammenfallen

Digitized by Google

können, so wenig kann darum die Wahrheit mit dem Nutzen zusammenfallen und der Nutzen einfach an die Stelle der Wahrheit gesetzt werden. Da aber in dem im Begriffe des Nutzens gesetzten Verhältnis von Mittel und Zweck immer schon auch zukünftige Realisierungsmöglichkeit ebenfalls mitgesetzt ist, so ist darin auch die Objektivität von Sein und Erkenntnis vorausgesetzt. Der sophistische Relativismus aber dürfte von der Zukunft konsequenterweise überhaupt nichts sagen. Ganz auf die subjektiven Empfindungen und Wahrnehmungen borniert, könnte er höchstens immer nur von den in der Gegenwart und Vergangenheit liegenden Empfindungen und Wahrnehmungen reden. Es könnte einer immer nur sagen, was für Empfindungen und Wahrnehmungen er gerade hat oder gehabt hatte, bestenfalls also eine Geschichte seiner subjektiv wechselnden Eindrücke geben, die aber immer nur eine Pseudogeschichte, weil ohne alle objektive Bedeutung, eine bloße zufällige Registration wäre. Aber auch schon eine solche bloße Registrierangabe wäre für den Relativismus und seine Wahrheitsleugnung ein Widerspruch, da sie ja als Angabe, so dürftig ihre Wahrheit auch wäre, immer schon wahr sein sollte. Von der Zukunft aber dürfte er überhaupt nicht reden. Denn damit hebt der ganze Nützlichkeitssubjektivismus sich schon selber auf. In diesem Hinweis auf die Zukunft, die der Nützlichkeitsstandpunkt immer schon voraussetzt, hat Platon das fundamentalste Argument gegen ihn aufgedeckt. Denn jede Bestimmung über die Zukunft, mag sie Nützlichkeitsbestimmung oder wie sonst immer auch sein, setzt objektive Gesetzlichkeit und Erkenntnis objektiver Gesetzlichkeit voraus. Was der Pragmatismus leugnet, muß er also auch hier schon wieder im Widerspruch zu sich selbst voraussetzen. Man hat in unserer Zeit scherzend gesagt: Je exakter eine Wissenschaft sei, um so genauer könne sie die Zukunft voraussagen. Hinter diesem Scherze steckt ein tiefer Ernst: der Ernst der objektiv gesetzlichen Bedingtheit des Geschehens. Und auf ihn weist Platon eben hin. Denn ohne objektive Bedingtheit des Geschehens könnten wir auch von dem in der Zukunft liegenden Nutzen gar nicht reden. Ein wie fundamentales Argument Platon mit dem Hinweis auf die Zukunft aufdeckt, das lehrt uns in der Tat sofort auch schon ein flüchtiger Gedanke an Mathematik und Naturforschung. Eine Gleichung hat nicht bloß in dem Momente gegolten, in dem sie von irgend einem Kopfe gedacht wurde, sondern sie gilt von Ewigkeit zu Ewigkeit, ob sie gedacht wird oder nicht. Und die von Galilei entdeckten Fallgesetze waren nicht ein subjektiver Schein und ein subjektives Meinen Galileis bloß in den der Ver-

Digitized by Google

gangenheit angehörenden Momenten seiner Beobachtung. Sie galten vielmehr, bevor Galilei sie entdeckte, sonst hätte er sie nicht entdecken können, und sie werden gelten, sooft ein Körper fällt, sonst gäbe es keine Mathematik und Physik. Wenn ich also einen Stein aus meinem Fenster fallen lassen will, so weiß ich ganz genau nicht bloß d a ß , sondern auch m i t w e l c h e r B e s c h l e u n i g u n g er auf dem Erdboden ankommen wird, schon bevor ich ihn fallen lasse, ob ich den Versuch heute oder morgen oder in 10 Jahren anstellen werde.

Die ganze sophistische Scheinposition des Subjektivismus, so skeptisch sie sein mag und so sehr sie mit Worten das Sein leugnen mag, beruht in letzter Linie auf dem kindlich-naiven, dogmatischen Glauben eines absoluten Uebergangs vom Nicht-Sein zum Sein und umgekehrt, so wie sich auch heute noch die Kinder Werden und Vergehen vorstellen, solange sie Erfahrung und Wissenschaft nicht eines anderen belehrt haben. Die platonische Argumentation dagegen hebt den in alle Ewigkeit gültigen wissenschaftlichen Gesichtspunkt hervor, daß aller Uebergang und alle Veränderung schon ein konstantes Sein voraussetzt.

Wir könnten mit diesem schlagendsten Argumente die antike Diskussion sich schließen lassen. Allein Platon führt mit so ganz besonderer Freiheit noch eine Instanz gegen den antiken Pragmatismus an, daß wir auch daraus etwas für die Diskussion mit dem modernen Pragmatismus lernen können. Der Nützlichkeitsjäger mag, so meint Platon, noch so sehr lachen über den Astronomen — Platon spricht von Thales, dem Ersten also, dem historische Berichte die Vorausberechnung einer Sonnenfinsternis (die vom Jahre 585) zuschreiben — der, in seine Beobachtungen und Berechnungen vertieft, die nächstliegenden Dinge auf der Erde nicht sieht und in den Brunnen fällt. Der einfältigsten Magd mag der Mann als höchst ungeschickt und der gemeinen Vorstellung als höchst unpraktisch gelten. Aber gerade dieser Astronom ist durch sein Leben und seine Lebensarbeit die beste Widerlegung der ganzen Nützlichkeitstheorie. Der tiefe Sinn dieses platonischen Argumentes ist der: Mag auf den primitiven Stufen der menschlichen Entwicklung die Wahrheit noch so sehr in den Dienst des Nutzens gestellt werden, in der Kulturtatsache, daß es Wissenschaft gibt, ist die Wahrheit als Selbstwert und Selbstzweck erkannt und anerkannt.

Lassen wir also getrost den Nützlichkeitsjäger gegen den Philosophen einwenden, daß er mit der Philosophie nicht einen Hund hinter dem Ofen hervorlocken wird. Denn das müßte ein schlechter

Digitized by Google

Philosoph sein, der die Philosophie zur Lockspeise für Hunde machen wollte. Genau so wird der wissenschaftliche Mathematiker weiter über Mengen- und Ausdehnungs-Lehre, über Zahlen- und Funktionen-Theorie arbeiten, ohne sonderlich nach dem Nutzen zu fragen und irdische Schätze zu sammeln. Wenn es darauf ankäme, so würde dem wissenschaftlichen Mathematiker manchmal irgendein Rechenrevisor oder meinetwegen ein Rechenkünstler des Varietés überlegen sein. Wenn Physiker und Chemiker, ehe sie an ihre Untersuchungen gingen, erst immer fragen wollten, was diese denn dem Techniker für einen Gewinn und Nutzen brächten, oder wenn Chemiker und Botaniker sich immer nur als nützliche Werkzeuge des Apothekers betrachten wollten, dann kämen sie wohl nie zu wissenschaftlichen Arbeiten, und schließlich wären gerade für den Techniker und Apotheker solche Nützlichkeitsrücksichten wohl gerade das Gegenteil des Nutzens. Es ist, als ob da ein Stück immanenter Gerechtigkeit der Weltgeschichte sich bekunde, daß, wer sich zum Sklaven des Dämons Nutzen macht, von diesem selbst gefoppt und geäfft würde, daß in wechselseitiger Beziehung gerade nur dann die Erkenntnis dem Leben und das Leben der Erkenntnis dient, wenn diese als Selbstzweck erkannt und anerkannt wird, daß gerade in der Selbstwertigkeit der Wissenschaft ihre wechselseitige Befruchtung mit dem Leben verbürgt liegt.

Das waren nur einige wenige aus der Legion der Tatsachen, die beweisen, daß in Wahrheit auch Erkenntnis um der Erkenntnis willen, Wissenschaft um der Wissenschaft willen gepflegt wird, daß es Menschen gibt, die der Göttin der Wahrheit dienen und um den Nutzen sich einen Teufel scheren. Der Relativist und Pragmatist mag auch diese Tatsachen leugnen. Schlimm genug, — nicht für die Tatsachen, aber für den Pragmatisten. Denn diese Leugnung kann, von dem, was sich nach F. Th. Vischer »immer von selbst versteht«, ganz abgesehen, unter rein logischen Gesichtspunkten nicht mehr Sinn haben, als seine Leugnung von Wahrheit und Erkenntnis überhaupt. Die Tatsache, daß es im Kulturzustande der Menschheit Wissenschaft um der Wissenschaft willen gibt, ist und bleibt ebenso Tatsache, wie die, daß biogenetisch auf primitiven Entwicklungsstufen die Erkenntnis nur um des Nutzens willen gewollt wird. Beiden Tatsachen müssen wir gerecht werden [1]). Wie

1) Vgl. dazu besonders Wilhelm Windelband, Der Wille zur Wahrheit S. 13 ff. Für den, der die Bedeutung der platonischen Argumente gegen den antiken Pragmatismus in ihrer Kraft auch gegen den modernen gleichsam ad oculos demonstriert haben will, gibt es keine lesenswertere Pragmatismus-Kritik als die in diesem Windelbandschen Schriftchen gegebene. Wir finden in ihm alle platonischen Argumente wieder, so daß es uns anmutet, wie eine Variation auf das platonische Thema gegen den Pragmatismus.

Digitized by Google

uns die eine schon die tägliche Beobachtung in der Kinderstube zeigt, so kommt die andere in der Kulturerscheinung zum Ausdruck, daß es nicht bloß Fachschulen, sondern auch Institute für freie Forschung und Lehre gibt.

So illustriert uns auch das Kulturleben der Gegenwart den Tatbestand eines Strebens nach Erkenntnis der Wahrheit um der Erkenntnis der Wahrheit willen, nicht um der plumpen Nützlichkeit willen. Je tiefer und grundlegender eine Wahrheit ist, um so weiter steht sie von aller brutalen Nützlichkeit ab. Wenn in diesem Sinne wirklich eine entscheidende Wahrheit in unserer Zeit ausgesprochen worden ist, dann ist das gewiß in dem Satze Schopenhauers geschehen, daß es das Vorrecht des Genies ist, unnütz zu sein. Was vom Genie überhaupt gilt, das gilt aber auch vom wissenschaftlichen Genie. Eine auf die Aeußerlichkeiten und Oberflächlichkeiten des Lebens gerichtete Zeit mag den Satz Schopenhauers vergessen können, sie mag vielleicht gar nicht imstande sein, den Satz zu verstehen. Der Satz als solcher hört aber darum ebenso nicht auf wahr zu sein, wie, nach Descartes, die Gleichungen des Kreises, der Parabel und der Ellipse nicht aufhören wahr zu sein, wenn auch die Mehrzahl der Menschen sie nicht versteht. So illustriert auch das wissenschaftliche Leben unserer Zeit, und lediglich einer solchen Illustration sollten unsere Beispiele dienen, den Wahrheitswert der Kritik, die Platon am Pragmatismus geübt hat.

Platons Erörterung des Erkenntnisproblems scheint sich lediglich in einer Kritik des subjektivistischen Relativismus und Pragmatismus zu bewegen. Ich habe hier allerdings nur die Diskussion des Problems, nicht eingehend die von Platon entdeckten Richtlinien seiner Lösung charakterisieren wollen. Aus diesem Grunde hielt ich mich in erster, wenn auch nicht einziger Linie an eine bestimmte platonische Schrift, in der die Diskussion ihren präzisesten Ausdruck gefunden hat: an den Theätet. Wer freilich den Theätet zum ersten Male lesen möchte, ohne sonst etwas von Platon zu kennen, der könnte allerdings leicht zu der Meinung neigen, es werde hier nichts als Kritik gegeben. Das würde jedoch nicht hindern, daß der platonische Theätet dennoch eines der großartigsten und denkwürdigsten Werke der Weltliteratur bliebe. Es wäre aber immerhin auch eine schiefe Beurteilung dieses Werkes. Hinter ihm steht nämlich bereits die ganze platonische Ideenlehre. Das bedeutet in Kürze: Hinter ihm steht der Gedanke, daß es unabhängig von aller menschlichen Organisation und Intelligenz, unabhängig von allen subjektiven Zuständen und Eigenschaften, über den Variablen der Emp-

Digitized by Google

findung und Wahrnehmung Invarianten geben müsse, schon damit wir auch nur einen Satz von Sinn und Inhalt aussprechen können. Wir wiesen ja mit Platons eigenen, gerade seinem Theätet entnommenen Worten darauf hin, daß auch der Relativismus nicht einmal von Empfindungen und Wahrnehmungen und ihrem Wechsel reden könne, ohne selbst bereits solche Invarianten in den Begriffen des Seins, der Identität, Verschiedenheit, Gleichheit, Einheit und Menge vorauszusetzen. Solche Invarianten bezeichnete Platon als Ideen. Von ihrer metaphysischen Bedeutung dürfen und müssen wir in diesem Zusammenhange absehen. Ihre logische Bedeutung aber ist die gesetzlicher Ordnungen, nach denen, wie Platon sagt, Empfindungen und Wahrnehmungen selbst erst »verknüpft und zusammengefügt«, aufeinander »zur Einheit bezogen werden« müssen, um Geltung zu erlangen. In der Empfindung hat die Erkenntnis ihre zeitliche Anknüpfung, in der Idee als invarianter Ordnung aber ihren sachlichen Geltungsgrund. Auf einen solchen muß alle Erkenntnis, um Erkenntnis zu sein, zurückgeführt werden können. Das leistet methodisch die Wissenschaft. Sie ist vor allem also methodische Begründung. Damit ist zugleich das am Anfang bezeichnete Ziel der Wissenschaftslehre als Wissenschaft von der Wissenschaft in voller Schärfe deutlich geworden: Begründung ist Methode. In ihr erwächst der Wissenschaftslehre das Problem der logischen Struktur wissenschaftlicher Methodik. Platon ging ihr besonders im engen Anschluß an die Mathematik nach. Er wandte sich von ihr aus vor allem der energischen Herausarbeitung der analytischen Methode zu, deren Anwendung zu Beginn der Neuzeit sowohl auf philosophischem, wie mathematischem, wie physikalischem Gebiete bei Descartes, Galilei und Leibniz ihre große Fruchtbarkeit entfalten sollte, und zwar in bewußtem Anschluß an Platon. Die Analysis der Erkenntnis, die analytische Mechanik, die analytische Geometrie, die Analysis des Unendlichen illustrieren das. Begründung aber ist weiter im speziellen methodische Rückführung auf Grundlagen. Die Grundlagen der Wissenschaft zu ermitteln wird so zur Aufgabe der Wissenschaftslehre. In den Ergebnissen der Wissenschaft finden die Grundlagen ihre Bewährung. An den Ergebnissen der Wissenschaften hat darum die Wissenschaftslehre ebenso ihren sachlichen Anknüpfungspunkt, wie die Wissenschaft in der Empfindung ihren zeitlichen Anknüpfungspunkt hat. Insofern also methodisch von Ergebnissen zu Grundlagen aufgestiegen werden muß, die eben Grundlagen für Ergebnisse sind, so daß diese sich aus den Grundlagen methodisch begreifen, wie die Grundlagen sich methodisch

Digitized by Google

in den Ergebnissen bewähren müssen, bilden Grundlagen, Methoden und Ergebnisse einen einheitlichen, unlösbaren Korrelationszusammenhang. Sie sind Glieder einer einheitlichen Wechselbeziehung, darum zwar, wie alles Bezogene, jedes von den anderen unterschieden und nicht mit ihnen identisch, aber keines ohne die anderen, sondern jedes nur in durch Beziehung auf sie. Darum ist unter dem streng systematischen Gesichtspunkte des Zusammenhanges von Wissenschaft und Wissenschaftslehre ein Satz nicht deshalb wahr, weil er einem Subjekte als wahr erscheint, sondern umgekehrt ist die logische Geltung eines Satzes der Grund für die Richtigkeit seiner Erfassung durch das Subjekt. Das ist der Zentralgedanke, mit dem der platonische Idealismus die Möglichkeit der Erkenntnis begründet. Lotze hat als Erster unserer Zeit den tiefsten Sinn des Platonismus besonders nahe gebracht. Dieser lebt nicht etwa nur fort im transzendentalen Idealismus Kants und seiner Nachfolger, sondern in aller echten Wissenschaft. Was er für die moderne Naturwissenschaft bedeutet, das lehrt am besten vielleicht gerade die Auseinandersetzung eines hervorragenden Physikers der Gegenwart, die Auseinandersetzung Max Plancks mit dem modernen Relativismus und seine Forderung einer Emanzipation der Wissenschaft von den anthropomorphen Elementen des Relativismus. Es ist ebenso gut platonisch wie streng wissenschaftstheoretisch, wenn Planck ausführt, daß in den Sinnesempfindungen zwar der zeitliche »legitime Ausgangspunkt aller Naturforschung« liegt, durch ein Stehenbleiben bei der Empfindung aber das ganze »physikalische Weltbild degradiert« würde und daß nur in einem konstanten, »von jeder menschlichen, überhaupt jeder intellektuellen Individualität unabhängigen« Sein die Wissenschaft ihren Grund und ihre Voraussetzung findet [1]).

So lebt Platon in aller echten Wissenschaft auch heute noch fort und wird allezeit in ihr fortleben. Wenn Schopenhauer ihn den »göttlichen« nennt, so darf er es, weil seine unermeßlich hohen Werke herrlich, wie am ersten Tag sind. Solange es Menschen geben wird, die echte Wissenschaft treiben, wird es auch immer echte Platoniker geben. Denn beide sind Eines. Darum wird das Ewige und Echte der Antike zu aller Zeit modern sein, weil es über alle Zeit und alle Mode erhaben ist.

---

1) Max Planck, Die Einheit des physikalischen Weltbildes. S. 35.

Digitized by Google

Ueber das Problem der künstlerischen Form.

Von

Paul Stern.

I.

Ueber das Wesen der Kunst streiten zwei dem Anschein nach völlig entgegengesetzte Meinungen: nach der einen sei letzten Endes ihre Aufgabe, einen Vorgang oder Zustand inneren Lebens überzeugend zum Ausdruck zu bringen; nach der anderen, Gebilde zu schaffen, die durch die Deutlichkeit und Harmonie ihrer Form dem von der Realität nur selten befriedigten Bedürfnis nach klar erfaßbarer Erscheinung dienen. In Wahrheit ist weder die Deutlichkeit im Darstellen äußerer Form, noch die irgendwie vollzogene Aeußerung eines inneren Lebens oder Erlebens für sich allein ausreichend Kunst zu schaffen; vielmehr jedes auf das andere angewiesen: angesichts des lebendigen Kunstwerks nur durch Abstraktion zu trennen und deshalb niemals für sich allein ästhetisch zu werten. Form und Gehalt sind eindeutig aneinander gebunden, und jede Aenderung der einen bedingt notwendig eine solche des anderen. Das kritische Urteil freilich wird stets nur einzelne Züge des inneren Gehalts oder der äußeren Erscheinung eines Werkes gesondert bezeichnen können und so scheinbar doch vom einen oder vom anderen sich in seiner Abschätzung des Ganzen bestimmen lassen. Aber wenn wir auch in der Kritik stets nur Einzelnes herauslösen und festhalten können, so werden wir als künstlerisch Urteilende darüber den Zusammenhang, das Ganze, nicht vergessen, aus dem wir es lösen. — Das Dionysische und das Apollinische als vergöttlichte Grundkräfte des menschlichen Seins führen erst in ihrer Verbindung zur Kunst: die tiefste Fülle des Lebens muß sinnlich erfaßbar werden, das klar Erfaßbare zugleich die echteste Lebendigkeit sinnenfällig zum Ausdruck bringen, wo wirkliche Kunst entstehen soll.

Digitized by Google

II.

Für den Laien, der von der Kunst ergriffen, erhoben oder entzückt werden will, tritt dabei mehr das durch die Kunst zum Ausdruck gebrachte innere Lebensgefühl in den Vordergrund. Tatsächlich lassen sich ja einzelne Richtungen in der Kunst meist durch ihre innere Stellung zur Welt, durch die Art des in ihnen vermittelten Lebensgefühls charakterisieren, auch wenn ihr ästhetisches Bekenntnis mehr das Formale ihres Schaffens betont; und das Publikum, soweit es sich Richtungen anschließt, orientiert sich fast stets am Gehalt. Entfesselte Leidenschaft, strenge, unnahbare Größe, die in zarter Zurückhaltung bebend erwartende Spannung werden stets nicht sowohl Bewunderer als Parteigänger finden, die nur dort zu künstlerischer Ergriffenheit kommen, wo sie antreffen, worauf sie gerade eingestellt sind.

Auch der schaffende Künstler löst sich oft schwer von dieser Einstellung auf die »Richtung«, deren Einseitigkeit wohl stets mit der Intensität seiner inneren Entwicklung Hand in Hand geht, zumeist unter dem Bann technischer Erfahrungen und Vorlieben, von denen aus er schließlich zu festen ästhetischen Forderungen vordringt. Die inneren Erlebnisse, die zum künstlerischen Schaffen gehören, unreflektiert voraussetzend oder hinnehmend, strebt er als Schaffender nach Deutlichkeit und innerer Ausgeglichenheit seines Werkes. Die Hemmungen seines Schaffens treiben ihn, nach Lösungen zu suchen. Und ist er ein denkender Kopf, so wird er die Aufgaben und Lösungen, die er findet, im Licht einer allgemeineren Betrachtung abzuleiten und vorzutragen suchen: das Innere, das nach Ausdruck ringt, tritt für sein Interesse zurück gegenüber den Mitteln, die seiner Veräußerung dienen, gegenüber dem Hörbaren oder Sichtbaren der äußeren Welt, in dessen Gestaltung und Anordnung seine künstlerische Triebkraft sich auswirkt. Hierdurch ist auch seine ästhetische Betrachtungsweise vorgezeichnet: Aufzuweisen, was seiner bildenden Einwirkung offensteht, deren Ziele in einem Blick zu umspannen, die immer wiederkehrenden, nie zu vernachlässigenden Züge der glücklich gelungenen Gebilde zu erfassen, sie in der Natur unseres Wahrnehmungsvermögens als begründet zu erkennen und in klaren Gedanken festzulegen, hat jeder der ganz Großen in der Kunst als Aufgabe empfunden, jeder der über der Einstellung auf die Kunst im engeren Sinne nicht den Blick für den umfassenderen Reichtum der menschlichen Möglichkeiten überhaupt verlor, unter denen das Pathos des beherrschenden Denkens nicht fehlen darf. Freilich geht gerade dem künstlerischen Menschen dies

Digitized by Google

Pathos leicht verloren. Solch Manko nennt er dann wohl gar mit Stolz: Instinktivität. Aber »Instinkt«, wie er in solchen Aeußerungen gemeint wird, ist eine sehr positive, gerade auch im Denken selbst sich deutlich zeigende Sicherheit der inneren Entscheidung in Urteil, Stellungnahme und Tun — auch das Denken ist letzten Endes ein Tun so gut wie das künstlerische Schaffen; und nur wo der Instinkt schwach ist, bleibt das Denken ohne seine Stütze. Das wahre Denken verläßt sich auf ihn und muß sich auf ihn verlassen können. Wer sich durch Denken dem Instinkt zu entfremden fürchtet, kennzeichnet damit selbst sein Denken oder seinen Instinkt oder beides als unzureichend. —

III.

Die Einstellung auf die Technik seiner Kunst im weitesten Sinne, die den künstlerischen schaffenden und denkenden Menschen charakterisiert, läßt ihn dabei doch leicht in der Bewertung und Kritik der Kunstwerke auf den inneren Gehalt zu wenig Gewicht legen, und sich gewissermaßen mit einem guten Stück Arbeit zufrieden geben, wo die innere Konventionalität oder gar Leblosigkeit des Gebotenen Ablehnung verlangte. Die Prinzipien, nach denen zu arbeiten, die Regeln, die zu erfüllen er sich selbst zur Pflicht gemacht hat, werden ihm leicht zu Kriterien für die Beurteilung künstlerischer Leistung überhaupt. Das scheint gerechtfertigt, wo doch der Verstoß gegen sinnvolle Vorschriften ganz zweifellos gegen die zu beurteilende Leistung in die Wage fällt. Aber der genaueren Betrachtung kann eines nicht verborgen bleiben: die Erfüllung eines formalen Prinzips, eine Regel kann nie von sich aus das Künstlerische gewährleisten. Sie mag eine notwendige Bedingung künstlerischen Gelingens sein, eine hinreichende ist sie nicht. Nicht daß sie erfüllt wird, sondern wie sie erfüllt wird, macht das Kunstwerk.

Dies hat vor allem seinen Grund darin, daß die Theorie wohl die Elemente einer Kunst, anders gesagt, die »Wirkungsmomente«, mit denen sie arbeitet und die in ihren Werken zur Geltung kommen (wie etwa in der Malerei Ton, Farbe, Linie, Fläche, Raumform, Gegenständlichkeit) jedes für sich oder allenfalls zu zweit behandeln kann, die künstlerische Praxis dagegen diese Momente beliebig zu kombinieren und in ihrer Wichtigkeit zu variieren vermag. Jedes dieser Momente hat seine Sonderwirkung und seine eigene Gesetzlichkeit, läßt sich in den Vordergrund stellen oder kann in seinem Gewichte zurücktreten. Und schließlich wird ein jedes von ihnen in jedem Bilde mehr oder weniger mitsprechen und dabei zu dem

Digitized by Google

Ganzen in organischer Weise abgestimmt sein müssen. Dabei sind noch alle diese Momente unter sich eines für das andere mehr oder weniger bedeutsam, jedes derselben dient zur Hebung und Verdeutlichung eines der anderen oder des Ganzen, und doch ist keines lediglich dienend, sondern jedes spricht stets zugleich seine eigene Sprache, hat seinen eigenen Wert im Gefüge des Kunstwerks. Die bloße Linie des Zeichners, abgemessen nach Schwung oder Ruhe, Druck oder Zartheit, kann von sich aus Werte des Tons, der Arabeske, der Perspektive, der Gestalt, der Bewegung in größtem Reichtum entfalten. Farbe und Ton akzentuieren Teile der Fläche und geben gleichzeitig für Schatten und Licht und damit wieder für die dreidimensionale Gestalt zwingende Hinweise. Und diese selbst zeigt weiter dem geistigen Auge mehr oder minder deutlich eine nach Leichtigkeit oder Schwere, Ruhe oder Bewegung charakterisierte Haltung.

IV.

Die praktische Aesthetik, die sich hier der schaffende Künstler entwickeln kann, würde schließlich zu einer systematischen Uebersicht über die »Wirkungsmomente« in jeder Kunst führen. Mit alledem aber wird das schließlich zur Vorstellung gebrachte Gebilde doch immer nur von außen und mit Rücksicht auf die Etappen der mehr und mehr sich vertiefenden Wahrnehmung charakterisiert. Wesentlich aber für die ästhetische Anschauung ist, daß alles Aeußere in ihr ganz unmittelbar als Verkörperung eines Inneren, als Ausdruck einer bestimmten Verfassung inneren Lebens in Zustand oder Aktion, in Ruhe oder Bewegung empfunden wird. Auch Tisch und Stuhl haben ja für den künstlerischen Blick ihre eigene Art von Lebendigkeit. Mag dieses innere Leben aber konkret — (durch Darstellung natürlichen Seins oder Geschehens) — oder abstrakt — (wie in der zeichnerischen Arabeske oder im dekorativen, farbigen Ornament) — verkörpert sein, stets wird es die durchgehende Grundnote bilden müssen für die Behandlung und Kombination der vorangehenden äußeren Momente und Etappen. Wer über Schönheit oder Häßlichkeit eines Gebildes urteilen will, muß deshalb von dem äußeren Eindruck ausgehend seine Wahrnehmung bis zu dem Punkte zu vertiefen suchen, wo ihm das Erschaute als Träger einer bestimmten Art innerer Lebendigkeit erscheint.

Eine Raumform mag äußerlich technisch genommen noch so reich und deutlich »erscheinen«, noch so gut durch Farbe und Linie gegeben sein — wo die sichere Abstimmung aller in Betracht kommenden »Wirkungsmomente« auf die einheitliche, nur im Gefühle

Digitized by Google

festzuhaltende innere Grundnote fehlt, ist der ganze Aufwand künstlerisch vergeblich. Diese Abgestimmtheit auf eine einheitliche innere Grundnote ist auch innerhalb des Gebietes der einzelnen Wirkungsmomente das eigentlich Wesentliche. Wo sie fehlt, wird der Eindruck eines einheitlichen Ganzen nicht erreicht und die Teile ermangeln der unmittelbar einleuchtenden Beziehung aufeinander. Von außen her bestimmte Methoden zur Vermeidung dieses Mangels werden den Bereich der vorhandenen künstlerischen Möglichkeiten niemals festlegen oder gar erschöpfen können. Worauf es ankommt ist immer wieder die Abgestimmtheit der Wirkungsmomente und ihrer Unterteile auf das gleiche innere Lebensgefühl. Nach ihr bemißt jeder wirklich künstlerisch Urteilende unwillkürlich und auch ohne darum zu wissen sein Urteil. Erst durch diese Anwendung auf die Gesamtheit der jeweils vorhandenen »Wirkungsmomente« gewinnt die alte vage Forderung nach Harmonie im Kunstwerk einen wirklich brauchbaren Sinn. Einzig hier liegt auch das sonst nie zu findende Kriterium für das Organische oder Teleologische im Kunstwerk für die »Einheit in der Mannigfaltigkeit«, an der man es früher zu erkennen suchte; für die Vollendung der »Form«, die man neuerdings bei der Bestimmung künstlerischer Werte gern in den Vordergrund rückt.

V.

Erst wo alle Wirkungsmomente eines Gebildes in ihrer Eigenwirkung durchgehend auf das gleiche innere Lebensgefühl abgestimmt sind, das in dem Ganzen zum Ausdruck kommt, wo gewissermaßen die Deutlichkeit des Gebildes mit der Deutlichkeit des inneren Gehalts zusammenfällt, erst dort ist wirklich künstlerische »Form« erreicht. Deshalb darf man den Inbegriff der künstlerischen Form nicht erschöpft glauben durch den der deutlich zur Erscheinung gebrachten Form eines beliebigen Gebildes; so sehr andererseits die Deutlichkeit der Erscheinung als Vorbedingung künstlerischer Wirkung anerkannt werden muß. Denn das Deutlichwerden des »Gebildes« ist die wesentlichste Zwischenstation auf dem Wege der schließlich zur Auffassung des lebendigen Gehalts sich vertiefenden Wahrnehmung.

Noch viel weniger darf man die künstlerische Form mit irgend einer Art von Schema verwechseln, so sehr auch hier wieder zu betonen ist, wie viel künstlerische Weisheit oft in den konventionellen Schemata enthalten ist, die für die Verständlichkeit der Kunst sogar bis zu einem gewissen Grade notwendig sind. Nur ist das

Digitized by Google

Schema meist auf bestimmte Grundnoten des inneren Lebens mehr oder weniger eingestellt, mit der Kunstübung bestimmter Schulen oder Richtungen verwachsen und wird leicht als lähmend empfunden, wenn neue innere Werte nach Ausdruck ringen.

Schon die Differenz der führenden Begabungen unter den Künstlern wird die hergebrachten Formen notwendig modifizieren. Die künstlerischen Individuen unterscheiden sich ihrer Begabung nach meist durch die in jedem anders gelagerte Geschicklichkeit in der Verwertung und Kombination dessen, was wir eben die Wirkungsmomente nannten (Ton, Farbe, Linie, Flächenbild, Raumgebild usw.). Hierdurch lockern sie gleichsam von außen die ursprüngliche Tradition und bereiten dabei zugleich Variationen des auszudrückenden Grundgefühles den Weg. Endlos ist der Streit gerade unter Künstlern, ob nicht diese Variationen des in der Kunst zum Ausdruck kommenden Lebensgefühls lediglich aus den Bereicherungen der Technik entsprungen seien (z. B. Ableitung der Gotik aus der Technik des Spitzbogens): eine schwere Verkennung der unlösbaren wechselseitigen Verknüpfung des Inneren und Aeußeren in aller Kunst und eine sehr deutliche Bestätigung der schon oben berührten seltsam einseitigen Einstellung gerade der Künstler auf die äußeren Bedingnisse ihres Schaffens. In Wahrheit werden neue Möglichkeiten der Technik nur da verfeinert und zu eigenem Stile weitergeführt, wo sie einem künstlerisch nach Ausdruck ringenden Lebensgefühl entgegenkommen. Fehlt jene Koinzidenz, so kommt es allenfalls zu dem Versuch einer Stilisierung.

So ist es eben doch das die Ausdrucksweise bestimmende Lebensgefühl, das in der Kunst für die Wertung und Verwertung neuentdeckter technischer Möglichkeiten den Ausschlag gibt. Auch für die Auswahl und Betonung der Wirkungsmomente in den verschiedenen Stilen ist es maßgebend: die Zartheit der Frührenaissance führt zu der Bevorzugung der Flächenwirkung, des »Planialen«, wie ich es nennen möchte, zu jener fast körperlosen Grazie der Profilierungen, der fast arabeskenhaften Verwendung alles Linearen in der Bildfläche, die Botticelli uns zeigt; während die pompösere und selbstbewußtere Grundstimmung des Barock das gegeneinander Wuchten der in den Gebilden und Erstreckungen des Raumes verkörperten Kräfte und damit das dreidimensionale Moment der Anschauung, das »Spatiale«, in den Vordergrund rückt. Es braucht kaum hinzugefügt werden, welche Bedeutung die Untersuchung der Kombination und Betontheit der Wirkungsmomente ganz allgemein für eine systematische Charakterisierung der historischen Stile, ja selbst für den

Digitized by Google

Ausblick auf neue stilistische Möglichkeiten besitzt. Man betrachte auch etwa einmal die jüngsten Pariser Richtungen und ihre Techniken unter diesem Gesichtspunkt [1]).

VI.

Dabei darf mit dem allgemeinen Lebensgefühl nicht das künstlerische Gefühl im engeren Sinne verwechselt werden, in welchem uns die Abgestimmtheit der Wirkungsmomente eines Gebildes auf die gleiche seelische Grundnote zum Bewußtsein kommt. In ihm liegt zugleich die letzte Instanz für alle Entscheidungen künstlerischen Schaffens und Urteilens. Diesen kann der Verstand niemals vorgreifen, ihren Ausfall nicht errechnen, sie selbst nicht durch eigene Leistung ersetzen, weil sie immer nur für die vorliegende Grundnote getroffen werden und gelten, bei anderer Grundnote dagegen anders ausfallen müssen. Wenn Kant die Kunst als Spiel der Gemütskräfte bezeichnet, so hat er damit ihre über alles Intellektuelle hinausreichende Stellung in einem Worte kenntlich gemacht. Der Verstand nimmt teil an dem Spiel der Gemütskräfte, aber er kann es nicht aus eigenen Mitteln bestreiten. Neben ihm muß die wertende und fühlende Seele mit allem Reichtum ihrer inneren Spannungen und Lösungen zu ihrem Rechte kommen, wenn es aus jenem Spiel das Gebilde der Kunst sich erzeugen soll. Die Bedeutung, die der Verstand für die künstlerische Tradition — durch Sichten des erfahrungsmäßig erprobten, durch Herauslösen der darin liegenden Gesetzlichkeiten und durch Nutzbarmachen der gewonnenen Einsicht — besitzt, bleibt bestehen; all dies philosophisch zur Klarheit zu bringen, ist ihm nicht verwehrt, ja sogar im Interesse seiner Leistung geboten. Aber weder für das künstlerische Schaffen noch für das künstlerische Beurteilen reicht er aus. Dieses vollzieht sich unter der Leistung des künstlerischen Gefühles. Einzig in ihm wird uns jene merkwürdige »Harmonie des Inneren und Aeußeren« erfaßbar, die in den Werken großer Kunst zutage tritt und die, um es nochmals zu sagen, beruht auf der durchgehenden Abgestimmtheit aller in der Wahrnehmung mitschwingenden Wirkungsmomente, auf die in dem ganzen Gebilde zum Ausdruck kommende innere Lebendigkeit.

Das künstlerische Gebilde entspricht damit naturgemäß a u c h den Forderungen der »Deutlichkeit«, auf die der schaffende Künstler mit Recht von jeher so großes Gewicht legte. Nur hat sich für unsere Betrachtung diese Forderung vertieft, indem sie nicht nur mehr der ä u ß e r e n Form des Gebildes gilt, wie wir gezeigt zu haben glau-

1) Der Aufsatz stammt aus dem Februar 1911.

Digitized by Google

ben, sondern zugleich dem zweiten, von uns im Anfang berührten Satze Rechnung trägt, wonach die Kunst einen Zustand oder Vorgang i n n e r e n Lebens überzeugend zum Ausdruck bringen sollte: Nicht nur um deutliche Wahrnehmbarkeit eines Aeußeren und deren vollendete Vorbereitung handelt es sich in der Kunst, sondern darum, ein dem geistigen Auge bis in sein innerstes Leben klar durchschaubares Stück Dasein zu entwerfen.

Es ist gewissermaßen nicht nur eine äußere, sondern zugleich eine innere Hellsichtigkeit, die wir als künstlerisch Schaffende zu verewigen, als Empfangende zu gewinnen trachten, um an dem, kraft ihrer, völlig erfaßten Gebilde alsbald mit der ganzen Fülle unseres eigenen Lebensgefühls Anteil zu nehmen. Die hierfür unerläßliche allseitige Deutlichkeit des künstlerischen Gebildes, verbunden mit der inneren Abgestimmtheit all seiner Wirkungsmomente auf die gleiche Grundnote des inneren Lebensgefühls, das ist das Wesen der »künstlerischen Form«.

Digitized by Google

Die Philosophie der Strafe.

Von

Sergius Hessen (St. Petersburg).

Der Zwang ist der Knecht des Rechts, nicht das Recht der Knecht des Zwangs. K. Binding.

Indem wir eine philosophische Analyse des Problems der Strafe versuchen, wollen wir gar nicht in den Herrschaftsbereich der Spezialwissenschaft des Strafrechts eingreifen. Vorliegende Abhandlung bezweckt viel weniger einen Angriff, als eine Selbstverteidigung. Nicht neue Gebiete zu erobern fordern wir die Philosophie auf, sondern bloß einen verlorenen, alten Besitz, wenn auch nur teilweise, wiederzugewinnen. Das einzige, woran uns liegt, ist zu beweisen, daß trotz aller Berechtigung der empirischen Reaktion gegen den Rationalismus der »absoluten« Schulen im Begriff der Strafe doch ein Etwas zurückbleibt, das keine »relativen« Theorien und überhaupt keine Empirie zu begreifen vermag. Gelingt es uns aber, dieses Etwas aus seinen Hüllen herauszuschälen, so werden wir damit nicht nur die partielle Wahrheit der absoluten Schulen erweisen, sondern auch die Kontrebande aufdecken, welche die relativen Theorien in ihre anscheinend rein empirischen Systeme einschmuggeln. Ebenso wie keine physiologische oder botanische Theorie imstande ist, einen mathematischen Aufbau zu widerlegen, ebensowenig kann auch eine philosophische Doktrin, selbst wenn sie nur im Geheimen vertreten wird, mit etwas anderem als mit einer philosophischen Theorie kollidieren. Dies verborgene aber unerläßliche Philosophieren über das Wesen der Strafe rechtfertigt unseren Versuch, in den Streit einzugreifen. Indem wir ihn unter philosophische Begriffe bringen, wollen wir dabei vor allem auf die eine Seite des Problems der Strafe hinweisen, welche den Spezialwissenschaften Stoff zu heimlichem Philosophieren liefert, die von Rechts wegen jedoch vollkommen der philosophischen Theorie

Digitized by Google

angehört. Im folgenden werden wir also versuchen zu beweisen, daß der Streit der absoluten Theorien mit den relativen nicht nur nicht in einen Streit der relativen Theorien untereinander ausgeartet ist [1]), sondern im Gegenteil einen viel tieferen philosophischen Charakter trägt, als gewöhnlich angenommen wird. Der Gegensatz der verschiedenen Schulen des Strafrechts ist nur ein spezieller Fall des viel allgemeineren und wesentlicheren Gegensatzes zwischen der autonomen und heteronomen Rechtsauffassung, und dieser ist seinerseits den analogen Gegensätzen in den anderen Gebieten der Kultur und Philosophie gleichartig.

Der Hinweis auf die allgemeinen philosophischen Motive, die uns zum Problem der Strafe hingeführt haben, wird unseren Versuch am besten rechtfertigen können. Der Streit um die Autonomie ist das Grundmotiv der Philosophie der Gegenwart: die Logik sprengt die ihr fremden Fesseln der Psychologie, indem sie sich gegen den Psychologismus auflehnt; und die Ethik und Aesthetik suchen sich ebenfalls von der utilitaristischen Begründung der Sittlichkeit und der Kunst zu befreien. Immer mehr und mehr gelangt in der Philosophie der Gegenwart der unableitbare Wert des Guten an sich und des Schönen an sich zur Anerkennung. Endlich sprengt auch die Psychologie die Bande, in die sie bis in die allerjüngste Zeit Ethik und Logik geschlagen hatten. Das tritt besonders deutlich in der Unterscheidung zwischen dem erkenntnistheoretischen und psychologischen Subjekt in der Erkenntnistheorie einerseits und zwischen der ethischen Persönlichkeit und dem psycho-physischen Organismus in der Ethik andererseits hervor. Ja, man kann sogar behaupten, daß dieser vielen so paradox und widerspruchsvoll erscheinende Begriff des rein philosophischen Subjekts, dem selbst jeder Schatten eines psycho-physischen Seins fehlt, am deutlichsten die Idee der philosophischen Autonomie zum Ausdruck bringt. Und gerade das ist das Leitmotiv der vorliegenden Abhandlung: sie soll zeigen, daß dem Streit der Schulen des Strafrechts dieselbe Voraussetzung zugrunde liegt, welche in der Logik, Ethik und Aesthetik den rationalistischen und empiristischen Psychologismus genährt hat, nämlich die Nichtunterscheidung des philosophischen und des empirischen Subjekts; in unserem Fall also die Verwechslung des Rechtssubjekts mit dem psycho-physischen Organismus. Gelingt es uns, diese Aufgabe zu lösen, so haben wir de facto den Beweis für die Richtigkeit des

1) Wie es L i s z t behauptet: Lehrbuch des deutschen Strafrechts 16.—17. Aufl. 1908. § 16, III.

Digitized by Google

monistischen Dogmas jeder Philosophie, welches die Einheit und Gleichartigkeit der Welt behauptet, geliefert. Das Gebiet des Strafrechts wird sich als Teil eines einheitlichen Kosmos erweisen; zwar ist dieses Gebiet unabhängig und autonom, es trägt aber dieselben Gesetze und Gegensätze in sich, wie auch die übrigen Teile, die alle ein und derselben, dem Wesen nach gleichen philosophischen Forschungsmethode unterliegen.

Dies bedingt auch den Gang unserer Untersuchung. Wir werden mit der Analyse der philosophischen Grundmotive der verschiedenen Schulen des Strafrechts anfangen und versuchen, ihre Gegensätze auf einen fundamentalen Widerstreit zurückzuführen (Kap. I). Es sei hervorgehoben, daß von den Grundmotiven der Schulen die Rede sein wird und nicht von den Schulen selbst, die stets mit praktischen Forderungen rechnen müssen und dadurch das ihnen zugrunde liegende Motiv durch mehr oder weniger zufällige Elemente zu verdecken genötigt sind[1]). Darauf werden wir zur Kritik einiger extremer Theorien übergehen, welche die bezeichneten Grundmotive in besonders reiner Form zum Ausdruck gebracht haben, und zu beweisen suchen, warum für sie alle ein »wissenschaftlicher Eklektismus« unvermeidlich ist (Kap. II). Dabei werden wir auf jene oben erwähnte, allen Schulen gemeinsame Voraussetzung stoßen und ihre vollkommene Willkürlichkeit erkennen können. Von dieser Kritik ausgehend, wollen wir die genannte Voraussetzung zu widerlegen suchen und darnach zur Feststellung der richtigen philosophischen Begriffe des Verbrechens und der Strafe schreiten (Kap. IV und V). Vorher aber gilt es, die Aufgabe und Methode der Philosophie der Strafe und auch das Verhältnis unseres Standpunktes zu den oben in ihren Hauptmotiven dargestellten Schultypen klarzulegen (Kap. III). Dann werden wir sehen, daß der Widerstreit der Motive sich ausschließlich auf die von uns in Kap. II aufgedeckte allen Schulen gemeinsame falsche Voraussetzung gründet, und daß nach ihrer Aufhebung der Widerstreit sich in Harmonie auflöst.

I. Autonomie und Heteronomie.

Der Gegensatz zwischen Autonomie und Heteronomie im Streit der Schulen des Strafrechts äußert sich hauptsächlich in den Fragen über das Wesen der Strafe, über die Freiheit (richtiger

1) Das erkennen selbst die Vertreter der Schulen an, nur sehen sie darin lieber einen »politischen Kompromiß«, als einen »wissenschaftlichen Eklektismus«. Vergl. Liszt, ibid. § 16, III, 5.

Digitized by Google

die Autonomie) der Rechtsperson und über die Selbständigkeit der Wissenschaft des Strafrechts.

I.

Die heteronomen Schulen führen die Rechtsbegriffe Verbrechen und Strafe auf solche zurück, die nicht mehr Rechtsbegriffe sind, wie z. B. die soziale Anomalie (die soziologische Richtung), den anthropologisch-psychologischen Atavismus (die anthropologische Schule) usw. Wir stoßen hier auf eine Richtung, die dem konsequenten Psychologismus in der Logik oder dem Naturalismus in der Aesthetik vollkommen analog ist. Für beide ist sowohl das Wahre, als auch das Schöne nicht etwas seiner Bedeutung nach Unableitbares und an sich Wertvolles: »eine interesselose Wahrheit«, die »Kunst um der Kunst willen«. Im Gegenteil, da die Wahrheit das Resultat der Befriedigung der Lebensinteressen ist, so soll sie den anderen Produkten der geistigen Tätigkeit des Menschen verwandt, ja vollkommen gleichartig sein. Mit der Technik und Religion gleichzeitig geboren, stand sie zuerst in deren Dienst, jetzt aber drängt sie die letztere immer mehr und mehr zurück. Sie wird erschöpfend von der Psychologie ergründet, die auch die anderen Geistestätigkeiten erforscht, deren Produkte nicht mehr Wahrheit genannt werden. Dasselbe könnte man auch von dem Schönen sagen. Das Schöne ist kein autonomes Gebiet mit eigenen spezifischen Zielen und autarken Gesetzen, es ist, dem Wesen nach, den Erscheinungen gleichartig, die außerhalb der Kunst liegen. Die Ziele der letzteren — Unterricht und Erziehung zum Guten, sind die gleichen, die sich auch die Wissenschaft und überhaupt jede geistige Tätigkeit setzt, nämlich, dem Leben zu dienen. In gleichem Sinne leugnen auch die heteronomen Schulen des Strafrechts die Selbständigkeit der Rechtsbegriffe. Der Rechtsbegriff des Verbrechens verliert seinen spezifischen Charakter und seine Unableitbarkeit, denn seinem Wesen nach ist das Verbrechen ein Produkt der anthropologischen oder soziologischen Anomalie, d. h. es ist den Erscheinungen gleichartig, die die Grenzen des Rechtsgebietes überschreiten. Der Rechtsbegriff des Verbrechens wird durch den anthropologischen und soziologischen Begriff des Verbrechens ersetzt. Das Verbrechen selbst, d. h. die Uebertretung der Rechtsnorm, ist etwas Sekundäres und Unwesentliches. Die Kriminalpolitik darf sich nicht auf die Organisation der Reaktion gegen das Verbrechen, d. h. der Strafe beschränken; ihre eigentliche Aufgabe besteht in der Schaffung einer Organisation, die

Digitized by Google

dem Verbrechen vorbeugt, in der Bekämpfung der Kriminalität. Da das Ziel der Strafe eine General- und Spezialprävention ist, so ist dementsprechend auch die Kriminalpolitik einerseits nichts anderes, als die soziale Politik überhaupt, andererseits — die zweckmäßigste Organisation des Schutzes der Gesellschaft vor Individuen, die kraft dieser oder jener anthropologischen und soziologischen Ursachen zu Verbrechern werden. Wenn die Wissenschaft imstande wäre, hinsichtlich gewisser Individuen mit Sicherheit festzustellen, daß sie dem Verbrechertypus angehören, so wäre es eine unnütze Sentimentalität, die Tatsache des Verbrechens abzuwarten; die Gesellschaft muß sich rechtzeitig vor notorischen Verbrechern schützen. Dagegen sollten Gelegenheitsverbrecher, die nicht dem Verbrechertypus angehören und der Gesellschaft nicht gefährlich sind, von der Strafe befreit werden, da sie in Bezug auf solche zwecklos ist (»bedingte Verurteilung«). Auf diese Weise (dem logischen Psychologismus und dem ästhetischen Naturalismus vollkommen analog) betrachten die heteronomen Rechtsschulen das Verbrechen und die Strafe ausschließlich als Tatsachen, ohne die Möglichkeit einzusehen, sie vom Standpunkt ihres (rechtlichen) Sinnes, ihrer Bedeutung und ihres Wertes zu beurteilen. Wesentlich erscheint ihnen nur der zeitliche Ursprung des Verbrechens und das utilitarische Ziel der Strafe. Bedeutung und Wert von Verbrechen und Strafe fallen für sie mit ihrer tatsächlichen Entstehung zusammen: der Auflehnung des Individuums gegen die es schädigende Gesellschaft und der Reaktion der Gesellschaft gegen das ihre Interessen bedrohende Individuum; das eine sowohl als das andere — um des Selbstschutzes willen.

Die autonomen Schulen, im Gegenteil, überschreiten bei der Erklärung des Wesens von Verbrechen und Strafe die Grenzen der rechtlichen Begriffsreihe nicht: sie betrachten das Verbrechen und die Strafe vom Standpunkt ihres rechtlichen Sinnes, ihrer Bedeutung und ihres Wertes. Das Verbrechen ist vor allem eine Rechtsverletzung. Keine Erwägungen der Prävention, und wären es die allersichersten, vermögen es, die »strafende« Tätigkeit des Staates hinsichtlich der »Verbrecher«, die noch keine Rechtsverletzung begangen haben, zu rechtfertigen. Die Kriminalpolitik darf sich in keinem Falle zur Sozialpolitik erweitern. Solch eine Vermengung der Aufgaben ist für beide in gleichem Maße schädlich. Die Bekämpfung der ungesunden sozialen Bedingungen und der schlechten Vererbung, die ausschließlich vom kriminalistischen Standpunkt ausgeht, bedeutet eine ungeheuerliche Verengerung der Aufgaben

Digitized by Google

der Sozialpolitik, die dadurch zu einer niederen, dienenden Rolle degradiert wird. Das Verbrechen als solches charakterisiert überhaupt weder Rassen, noch soziale Bedingungen. Es charakterisiert nur die Rechtsordnung: je entwickelter die Rechtskultur ist, desto größer ist die Zahl der Rechtsverbote und desto größer ist auch die Möglichkeit ihrer Uebertretung. In einer sozial und anthropologisch sehr gesunden Gesellschaft mit hoch entwickeltem Recht können mehr Rechtsverletzungen und Verbrechen vorkommen, als in einer Gesellschaft mit niedrigem sozialen Niveau und geringer Rechtskultur [1]). Wie wesentlich für einen Kriminalisten die Erforschung der Entstehung der einzelnen Arten des Verbrechens auch sein mag, so kann dies doch nichts zur Entscheidung der Frage über den Sinn des Verbrechens und über die Bedeutung und den Wert der Strafe beitragen. Die Strafe mag tatsächlich aus der Rache und der Reaktion der Gesellschaft gegen ein gefährliches Individuum entstanden sein, ebenso wie auch Wissenschaft und Kunst sich aus der Befriedigung primitiver Lebensbedürfnisse entwickelt haben mögen; ihrem Wesen und ihrer Bedeutung nach ist doch die Strafe sowohl von der Blutrache als auch von der Friedlosigkeit und den sakralen Opferungen der Verbrecher grundsätzlich verschieden [2]). Obgleich alle diese Handlungen auch zur Sicherung der Gesellschaft gegen schädliche Elemente dienen, so fehlt ihnen doch der Rechtscharakter: sie alle liegen außerhalb der Rechtssphäre. Sie können die gleichen tatsächlichen Ursachen, die gleichen tatsächlichen Folgen in bezug auf die Sanierung der Gesellschaft haben. Sie sind jedoch von der Strafe absolut verschieden, ihnen fehlt jede rechtliche Bedeutung und jeder Rechtswert. Die Strafe ist vor allem und ausschließlich ein Rechtsakt, sie dient nur dem Recht (wie die Wissenschaft nur der Wahrheit und die Kunst nur dem Schönen dient), obgleich man sich ihrer auch (wiederum analog der Kunst und Wissenschaft) zu anderen, außerhalb des Rechtes (der Kunst, der Wissenschaft) liegenden Zwecken bedienen kann.

2.

Die heteronomen Schulen, die die autonome Bedeutung der Strafe leugnen, erkennen auch den selbständigen Begriff der Rechts-

1) Vergl. Binding, Grundriß des deutschen Strafrechts, allg. Teil. 7. Aufl. 1907. S. VI.

2) Vergl. die bemerkenswerte Rektoratsrede von Binding. Die Entstehung der öffentlichen Strafe im germanisch-deutschen Recht, 1909, S. 10 f., 39 f. Ganz anders Liszt a. a. O. S. 12 f.

Digitized by Google

persönlichkeit, als Trägerin von Rechten, nicht an; sie sprechen dem einzelnen Individuum jede Autonomie ab. Wenn das Wesen des Rechts »in dem Schutz menschlicher Lebensinteressen« und das Wesen der Strafe in der General- oder Spezialprävention besteht, so hat die Autonomie der Rechtspersönlichkeit gar keinen Sinn. Den Interessen, die dem Selbstschutz der Gesellschaft entspringen, können keine sogenannten »unveräußerlichen Rechte der Persönlichkeit« gegenüberstehen. Als die Montagnards diese »unveräußerlichen« Rechte durch die Hinrichtung des Königs verletzten, vollzogen sie keine widerrechtliche Handlung. Sie wollten Frankreich retten, und nur durch die Phraseologie des Naturrechts kann man es erklären, daß sowohl Robespierre als auch Verniaud diese Hinrichtung als widerrechtlich anerkannten. Der Standpunkt des individualistischen Anarchismus ist noch zu verstehen: er behauptet die völlige Autarkie des Individuums, und damit leugnet er auch die Kraft jeglicher gesellschaftlicher Bande. Wird aber der Zwang des sozialen Interesses anerkannt, so existieren, der heteronomen Rechtsauffassung nach, keine Schranken mehr für die Vorherrschaft dieses Interesses über die Interessen des einzelnen. Letzterer hat dem irdischen Gott — dem Leviathan — gegenüber gar keine Bedeutung. Er besitzt nicht nur keine unveräußerlichen Rechte, sondern er ist dem Staate gegenüber vollkommen rechtlos. Deshalb fordern auch Wissenschaft und Erfahrung, indem sie die Existenz unverbesserlicher Verbrecher beweisen, mit logischer Notwendigkeit die Anwendung der Todesstrafe. Wenn die Wissenschaft unfehlbare Kriterien zur Feststellung von unverbesserlichen Verbrechern finden könnte, so müßte man solche wie tollwütige Tiere töten. Ist die Persönlichkeit in irgend einer Beziehung der Gesellschaft gegenüber frei? Existiert überhaupt eine Schranke für das Recht der Gesellschaft über die Persönlichkeit? Und wenn sie existiert, wo ist sie dann zu setzen? Darin und nicht in der metaphysischen Frage über die Willensfreiheit liegt die Wurzel der Verschiedenheit zwischen dem autonomen und heteronomen Standpunkt. Bei konsequenter Durchführung ihrer Ansicht müssen sich die heteronomen Schulen entweder für den individualistischen Anarchismus oder für die vollkommene Rechtlosigkeit der Persönlichkeit der Gesellschaft gegenüber erklären. Vom letzten Standpunkt aus hat die Strafe, d. h. die gesellschaftliche Reaktion gegen das Verbrechen, keine Schranken, außer der praktischen Zweckmäßigkeit der Strafe.

Für die autonomen Schulen dagegen ist die Persönlichkeit

Digitized by Google

die Trägerin von Rechten; der Strafe, sofern sie ein auf ein Rechtssubjekt gerichteter Rechtsakt ist, sind schon durch das Wesen des Rechtes Schranken gesetzt: in diesem Sinne ist die Person, als Besitzerin von unveräußerlichen Rechten, für die autonomen Schulen »frei«. Das Eigenartige des Rechtes liegt eben darin, daß es von der Stimmenmajorität nicht abhängt, daß es durch keine Voten geschaffen werden kann, wenn es dem Akt selbst, der votiert wird, nicht zugrunde liegt. Der Einwirkung des Staates auf die Persönlichkeit sind durch das Wesen des Rechtes selbst Schranken gezogen. Es ist möglich, daß zur Rettung des Staates die Schranken überschritten werden müssen (Krieg, politischer Mord, Belagerungszustand); jedoch dieser entschuldbare Uebergriff ist keinesfalls ein Rechtsakt, sondern ein Akt der gemeinen Sicherung (so faßten z. B. sowohl die Girondisten als auch die Montagnards die Hinrichtung des Königs auf). »Strafe und Sicherungsmaßnahme sind scharf auseinanderzuhalten, und nie darf jene zu einer Unterart von dieser herabgezogen werden« [1]). Der Kunst und Wissenschaft analog trägt das Recht in sich selbst die sich selbst begrenzende innere Gesetzgebung. Die Persönlichkeit ist der Gesellschaft gegenüber nicht rechtlos, sondern sie ist Trägerin von unantastbaren Rechten, die selbst seitens des Rechts nicht verletzt werden dürfen. Der Inhalt dieser Rechte kann sich in jeder Epoche und für jedes Volk ändern, aber die Idee der Geltung irgend welcher unveräußerlicher Rechte bleibt unverändert. Diese Idee der unveränderlichen »Rechtssubjektivität«, im Sinne der subjektiven Rechtsträgerschaft ist im Grunde nichts anderes, als die Idee der Freiheit: so ist das Recht bloß auf den Urteilsspruch eines Richters hin, auf Grund eines vorher veröffentlichten Gesetzes, verhaftet werden zu dürfen nichts anderes, als die Freiheit von der Willkür jeder, wenn auch der allereinsichtsvollsten und wohltätigsten Obrigkeit; das Recht der ungehinderten Aeußerung seiner Gedanken oder das Recht des Briefgeheimnisses ist dasselbe, wie die Freiheit von der Zensur oder die Freiheit von der Willkür der Cabinets noirs. Die Freiheit ist nur der negative Ausdruck für dasselbe Verhältnis, das in der Idee der »Rechtssubjektivität«, im Sinne des Besitzes von unveräußerlichen Rechten positiv ausgedrückt ist. Der Inhalt der einen sowohl als der anderen verändert sich in Abhängigkeit von den äußeren Formen der Willkür innerhalb dieses oder jenes historischen Zeitalters.

1) Binding. Grundriß S. XIX.

Anm. Zu bemerken ist, daß wir hier absichtlich von den autonomen Schulen absehen, die die absolute Macht des Staates über die Persönlichkeit behaupten

Digitized by Google

3.

Endlich äußert sich der Gegensatz zwischen Autonomie und Heteronomie auch im methodologischen Aspekte. Indem die heteronomen Schulen die Autonomie der Rechtsperson leugnen, stellen sie auch die Selbständigkeit der Wissenschaft des Strafrechts in Abrede: es gibt bloß eine Kriminalpolitik und ihr theoretisches Fundament setzt sich aus Wahrheiten zusammen, die aus den Natur- und Geschichtswissenschaften entlehnt, und durch das gemeinsame Ziel der allgemeinen Sicherheit verbunden sind. Neben der Dogmatik, d. h. einer »juristisch-technischen Betrachtung« des Systems des geltenden Rechts gibt es keine andere selbständige theoretische Aufgabe[1]). Alle Untersuchungen des Wesens von Verbrechen und Strafe sind hohle Metaphysik, die vergeblich bemüht ist, dem Leben Gesetze zu diktieren. Außer der Dogmatik hat nur noch die Kriminalpolitik Existenzberechtigung. Allein sie muß, wie jede Technik, welche die Handlungsweise der Menschen normieren will, auf einem theoretischen Fundament ruhen. Dieses Fundament ist in unserem Fall »die Kriminologie«, d. h. im letzten Grunde ein mechanisches Aggregat aus psychologischen, anthropologischen, psychiatrischen, soziologischen und ähnlichen Quellen geschöpfter und zum Hausbedarf des Kriminalisten zurechtgestutzter Einsichten. Die heteronomen Schulen können gar keine selbständige theoretische Grundlage anerkennen. Der Kriminalist ist auf fremdes Gut angewiesen, das er sich mundgerecht macht. Auf diese Weise führen die heteronomen Schulen eigentlich zum Selbstmorde des Strafrechts als einer selbständigen theoretischen Disziplin [2]),

(Hegel, teilweise Kant). Im nächsten Kapitel wollen wir den Grund aufdecken, warum die Idee der Autonomie des Rechts hier scheinbar in ihr Gegenteil umschlägt. Dieser Grund liegt nicht darin, daß jene Schulen die Freiheit und die »Rechtssubjektivität« leugnen, sondern eher darin, daß sie sie zu selbständigen Wesen hypostasieren, indem diese beide von der konkreten Persönlichkeit getrennt werden, in welcher sich sowohl die eine, als die andere verkörpern muß (siehe III). Der Sache nach jedoch ist die Verbindung der Idee der Rechtsautonomie mit der Anerkennung der unumschränkten Staatsgewalt über die Persönlichkeit keine wesentliche. Nur durch den Umstand, daß die empirischen Schulen als Reaktion gegen die Hegelsche Form der autonomen Rechtsauffassung auftraten, ist der humane Individualismus einiger ihrer Vertreter zu erklären. Im Grunde aber ist dieser letztere mit der Heteronomie unvereinbar und für die heteronomen Schulen zufällig.

1) Liszt, ibid. § I.

2) Höchst interessant ist in dieser Hinsicht die Vorrede zur 7. Auflage des Grundrisses von Binding. Das Gefühl des gelehrten Kriminalisten, der seine Wissenschaft vor der Zerpflückung seitens fremder Dilettanten bewahren will, kommt hier mit großartiger Wucht zum Ausdruck.

Digitized by Google

ganz analog dem Psychologismus in der Logik, der sie aufs Niveau einer Kunstlehre herabsetzt, deren Fundament gleichfalls fremden Disziplinen (der Psychologie) entlehnt ist.

Im Gegensatz dazu erkennen die autonomen Schulen die Selbständigkeit einer theoretischen Wissenschaft des Strafrechts an, welche das Fundament der Kriminalpolitik bildet und ihr Sinn und unabhängige Bedeutung verleiht. Außer der rein technischen Dogmatik gibt es noch eine theoretische Wissenschaft: sie strebt darnach, das Wesen der Strafe, als eines ewigen Instituts, zu erforschen, ungeachtet des unaufhörlichen Wechsels der konkreten Arten der Strafe; und sie sucht die ewige Bedeutung des Verbrechens für das Recht zu ergründen, wie veränderlich die Objekte der verbrecherischen Handlungen und folglich auch die konkreten Arten des Verbrechens im Laufe der Geschichte auch sein mögen. Nur auf Grund dieser rein theoretischen Wissenschaft ist es möglich eine Strafpolitik aufzubauen. Wenn es auch zuzugeben ist, daß in der Sphäre der Kriminalpolitik die autonomen Schulen sich der Resultate empirischer Wissenschaften nicht systematisch bedient haben (die »Kriminologie« und sogar die Kriminalpolitik als besondere Disziplin ist eine der unstreitigsten und zugleich wesentlichsten Eroberungen der heteronomen Schulen), so liegt doch für sie keine Notwendigkeit vor, die eminente Bedeutung der naturwissenschaftlichen und historischen Disziplinen für die Fragen der Kriminalpolitik zu leugnen. Die normative Logik als Kunstlehre ist ja auch nicht imstande, ohne die Hilfe psychologischer und sogar anthropologischer Kenntnisse auszukommen, obgleich sie sich auf die rein theoretische Logik gründet [1]).

II. Die gemeinsame Voraussetzung der rationalistischen und empirischen Schulen.

Von diesem dritten Gesichtspunkt aus berührt sich der Gegensatz von Autonomie und Heteronomie sehr nahe mit dem zwischen Rationalismus und Empirismus überhaupt. Es liegt schon in der Natur der Sache, daß die theoretische Wissenschaft des Strafrechts, die das ewige Wesen (die Bedeutung und den Wert) der Strafe und nicht die Tatsachen untersucht, stets zum Rationalismus neigt, da sie es bloß mit den Begriffen des Verbrechens und der Strafe zu tun hat. Dagegen führt jeder konsequente Empirismus, wie überall, so auch im Strafrecht zur He-

1) Vergl. Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. I, § 42.

Digitized by Google

teronomie: denn eine reine Tatsachenforschung ist nicht imstande, Recht von Unrecht (Gewalt und dergl.) abzugrenzen, ebenso wie die Psychologie unfähig ist, den Glauben vom Wissen (die Religion von der Wissenschaft) zu trennen. Nur dadurch, daß die gegenwärtige Soziologie, die doch eine reine Tatsachenwissenschaft sein soll, sich von rechtsphilosophischen Begriffen noch nicht genügend befreit hat, ist die scheinbare Möglichkeit einer Vereinigung des Empirismus mit der Autonomie (Petrażicky) zu erklären. Der Physik gleich, die sich Schritt für Schritt von der Physiologie befreit hat, und der Psychologie analog, die sich von den Banden der Logik und der übrigen philosophischen Disziplinen zu lösen strebt, wird auch die Soziologie mit der Zeit die letzten Reste des Philosophismus abschütteln. Die Begriffe des Rechts und Unrechts, des Verbrechens und der Strafe werden allmählich in der Soziologie dieselbe Bedeutung erhalten, wie die auch nur physiologisch zu rechtfertigende Einteilung der physikalischen Erscheinungen in Licht, Wärme und Elektrizität. Dann wird die Notwendigkeit der heteronomen Auffassung des Rechts für jeden Empirismus klar hervortreten.

Wie sehr sich auch der Gegensatz zwischen Autonomie und Heteronomie demjenigen zwischen Rationalismus und Empirismus nähern mag, so fällt er mit diesem doch nur teilweise zusammen. Die Autonomie macht den Rationalismus bloß möglich; die Heteronomie ist bloß eine Folge des Empirismus. Das bedeutet aber nicht, daß die Autonomie ausnahmslos den Rationalismus nach sich zieht, oder daß dem Empirismus jegliche berechtigten Motive fehlen. Das Letztere behaupten hieße soviel, als die gewaltigen Errungenschaften, die das Strafrecht (besonders die Kriminalpolitik) den empirischen Schulen verdankt, ignorieren. Wenn wir uns für die rationalistischen oder empiristischen Schulen entscheiden müßten, so würde es uns schwer fallen, eine Wahl zu treffen [1]). Glücklicherweise liegt für uns eine solche Notwendigkeit nicht vor, denn, wie dies Kapitel zeigen soll, für uns existiert die Alternative »Rationalismus — Empirismus« überhaupt nicht.

Wir gehen dabei von der durch Kant angebahnten Methode der Ueberwindung dieser Alternative aus, deren flüchtige theoretische Begründung wir (unter dem Namen des »transzendentalen

1) In seinem, den Einfluß Kants nicht verleugnenden Werk: »Recht und Sittlichkeit« gibt uns W. Ssolowjeff einen bemerkenswerten Versuch der philosophischen Synthese beider Richtungen. In vielem folgen wir dem von ihm bezeichneten Wege.

Digitized by Google

Empirismus«) an einem anderen Ort [1]) zu geben uns bemüht haben. Vorliegende Abhandlung hat nur den Zweck, die Richtigkeit und Fruchtbarkeit jener Methode zu beweisen, und daher bedarf sie keines Hinweises auf die vorhergegangene Begründung. Durch unseren Hinweis wollten wir nur noch einmal darauf aufmerksam machen, daß im Gebiet des Strafrechts die gleichen Wechselbeziehungen zu finden sind, wie auch in den anderen Gebieten der Philosophie. Das Recht ist ein Gebiet der Kultur und weist daher auch in seinen Grundelementen die gleiche Struktur wie die anderen Kulturgebiete auf. Für die Kriminalisten ist es besonders wichtig sich dieser Einheit bewußt zu werden, da auch aus ihrer Mitte wiederholt Versuche, den Gegensatz zwischen den rationalistischen (absoluten) und den empirischen (relativen) Schulen auszugleichen, hervorgehen und hervorgegangen sind. Die ausschließliche Beschränkung auf das Spezialgebiet der eigenen Wissenschaft führt dazu, daß diese Versuche größtenteils auf eine eklektische Vereinigung sich widerstreitender Prinzipien hinauslaufen. Man kann den Eklektismus nur dadurch vermeiden, daß man die Fragestellung selbst, die in dieser Alternative gründet, einer Kritik unterwirft, und daß man die den beiden streitenden Parteien gemeinsame Voraussetzung aufdeckt, auf welcher sich diese Alternative aufbaut. Dieses aber führt uns, wie wir sehen werden, weit über die Grenzen des dem Strafrecht gehörenden Gebietes hinaus, es führt uns auf die breite Bahn allgemein-philosophischer Fragen.

I.

Unter allen rationalistischen Schulen, d. h. solchen, die ausschließlich mit Begriffen arbeiten, ist unstreitig die Theorie des gleichen Talions (»Auge um Auge, Zahn um Zahn«) die allerextremste. In reiner Form ist sie selbstverständlich nur eine Fiktion, da sie niemals praktisch angewandt und in der Theorie, ihrer gänzlichen Undurchführbarkeit wegen (bei Diebstahl, Raub, Ehebruch usw.), nie vertreten, sondern stets durch die symbolisierende Körperverstümmelung ersetzt worden ist. In einem Punkt jedoch — in der Frage über die Todesstrafe — erfreute sich diese Theorie bis auf die allerletzte Zeit eines gewissen Kredits (den Tod für den Tod). Deshalb wollen wir auf sie näher eingehen und uns dabei des letzten Beispiels bedienen, um so mehr, als die Talions-

1) Vergl. S. Hessen. Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus. 15. Ergänzungsheft der »Kantstudien«. 1909 und auch die Abhandlung im »Logos« Bd. II, H. I, »Mystik und Metaphysik«.

Digitized by Google

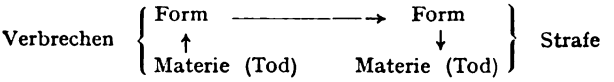
theorie ihrer (wenn auch fiktiven) Reinheit und Konsequenz wegen sich uns als der bequemere Ausgangspunkt darbietet. — Nach dieser Theorie liegt das wesentliche des Verbrechens nicht nur in dem, was sich ausschließlich und restlos in der Reihe der Rechtsbegriffe unterbringen läßt und das Wesen der autonomen Auffassung des Verbrechens ausmacht, nämlich in der Uebertretung der Rechtsnorm, sondern noch in etwas anderem, und zwar: in dem konkreten physischen Geschehnis, welches diese Uebertretung begleitet. Für die konsequente Talionstheorie ist nicht bloß die physiologische Tatsache des Todes, in welcher sich sozusagen die Uebertretung der Norm »du sollst nicht töten« materialisiert hat, von Bedeutung, sondern auch die materiellen Begleiterscheinungen dieses Geschehnisses, z. B., ob der Tod infolge eines Dolchstiches, eines Steinwurfes oder mittels einer Schlinge erfolgt. Daß dieses physische Ereignis für die autonome rein rechtliche Auffassung des Verbrechens etwas Nebensächliches, Indifferentes ist, — geht schon daraus hervor, daß ein und dasselbe konkrete Ereignis, seinem Wesen nach, verschiedenartige Verbrechen (vorbedachten Mord, fahrlässige Tötung), ja sogar solche Handlungen begleiten kann, die vom Rechtsstandpunkt aus vollkommen irrelevant sind (Tötung im Kriege, Tod durch äußere Naturkräfte). Wenn man jenes Moment im Verbrechen, welches das für das Recht indifferente physische Geschehnis in eine für das Recht relevante Tatsache des Verbrechens verwandelt, als Form des Verbrechens (das, was dem Rechtlich-amorphen den Rechtssinn, das εἶδος des Rechts verleiht), und das rechtlich indifferente Geschehnis — als Materie des Verbrechens bezeichnet, — so kann man sagen, daß die Theorie des gleichen Talions die Form des Verbrechens materialisiert. Dieser Theorie zufolge ist für das Verbrechen sein materieller Bestand von derselben wesentlichen Bedeutung, wie seine Form. Durch diese Materialisierung der Form des Verbrechens wird die rein rationalistische Bestimmung der Strafe möglich. Die Strafe ist die Vergeltung für das Verbrechen; die erstere muß dem letzteren gleich sein, erst dann ist eine vollkommene Wiedervergeltung erreicht. Da aber beim Verbrechen nicht nur die Form für das Recht bestimmend ist, sondern auch die Materie des Verbrechens, so ist folglich für die Strafe gerade der materielle Vorgang, in welchem sich das Verbrechen verkörpert hat, von wesentlicher Bedeutung. Nehmen wir an, daß es für die autonome Rechtsauffassung möglich und notwendig ist, auf rein formalem, folglich rationalem Wege die Notwendigkeit der Strafe aus dem Verbrechen herzuleiten, so

Digitized by Google

ist auch in diesem Falle klar, daß formal sich nur die Form des Verbrechens mit der Form der Strafe verbinden läßt, die, wie man sie auch definieren mag (als Verurteilung, Wiederherstellung des Rechts usw.), niemals den ganzen Umfang des physischen Geschehnisses, in welchem sich die Strafe konkretisiert, umfassen kann. Und in der Tat, was für eine Bedeutung kann es für das verletzte Recht haben, wenn auf einen von der physiologischen Tatsache des Todes begleiteten Mord eine neue physiologische Tatsache — der Tod der Person, die den Mord in concreto begangen hat, erfolgt? Es wird dadurch gar keine Wiedervergeltung (Annullierung) erreicht, statt eines Todes liegen jetzt zwei vor. Also begnügt sich die Theorie vom gleichen Talion nicht mit der formalen Ableitung der Strafe aus dem Verbrechen, sondern sie schmuggelt in die Form des Verbrechens heimlich den materiellen (physischen) Bestand) ein, und, nachdem sie aus dem Verbrechen die Form der Strafe abgeleitet hat, erhält sie ihn natürlich von Neuem seitens der Strafe wieder. Die materielle Tatsache wird sozusagen durch die formalen Röhren durchgejagt: aus dem Hahn der Strafe läßt sie das hervorfließen, was sie selbst vorher willkürlich in den Trichter des Verbrechens eingegossen hat [1]). Diese Willkür der Materialisierung läßt die ganze Unzulänglichkeit der Methode besonders deutlich hervortreten. Die Uebertretung der Norm materialisiert sich doch nicht nur in der physiologischen Tatsache des Todes, sondern ebenso sehr in den psychischen Erlebnissen, von denen das Verbrechen in der Seele des Verbrechers begleitet wird, und schließlich in der unendlichen Fülle der äußeren Umstände, unter denen das Verbrechen stattfindet. Weshalb werden aus dieser unendlichen Mannigfaltigkeit eng miteinander verflochtener psychophysischer Geschehnisse ein paar besonders auffallende physiologische und physische Tatsachen willkürlich herausgegriffen, und nachdem sie gleichsam einer formalen Destillation unterworfen worden sind, zur Bestimmung der konkreten Strafe für genügend erklärt? Das eine oder das andere: entweder muß die Strafe das g a n z e Verbrechen, als einen Teil der unendlichen Wirklichkeit reproduzieren (was offenbar prinzipiell unmöglich ist), oder aber es müssen andere Kriterien für ihre Bestimmung gesucht werden.

Vergleichen wir die Theorie der Wiedervergeltung mit der

1) Schematisch könnte man das auf folgende Weise veranschaulichen:



Digitized by Google

Theorie des gleichen Talions, so werden wir sehen, daß sie die Form des Verbrechens ebenso materialisiert und im wesentlichen ihr gleichartig ist. Sie unterscheidet sich von der letzteren nur in zwei Hinsichten: erstens wird in ihr die Forderung der Gleichheit zwischen Verbrechen und Strafe bis zur Forderung des gleichen Verhältnisses zwischen Verbrechen und Strafe abgeschwächt (die »Schwere« einer Strafe verhält sich zur »Schwere« der anderen wie die »Schwere« der entsprechenden Verbrechen zueinander), zweitens erweitert sich auch (und individualisiert sich dementsprechend) die zu berücksichtigende Materie des Verbrechens: es werden z. B. die grundlegenden psychischen Tatsachen wie Vorsatz, Fahrlässigkeit und dergl. mit herangezogen. Allein der Tatbestand des Verbrechens, d. h. das begrenzte und im Strafgesetz fixierte psycho-physische Ereignis, das infolge zufälliger Motive aus der unendlich mannigfaltigen Materie des Verbrechens herausgegriffen wird (die sogen. »Schwere des Verbrechens«), bleibt nach wie vor das allein Maßgebende bei der Zumessung der Strafe. Den gegebenen konkreten Tatbestand »wiedervergelten« kann bloß ein vollkommen bestimmter und im voraus festgesetzter »Strafbestand«. Diese Strafenskala, die der Verbrechenskala genau entspricht, kann sich zwar verändern: sie kann schärfer oder milder werden, aber diese Veränderung muß sich im ganzen Umfang der Skala vollziehen, sonst wird die Veränderung irgend eines ihrer Glieder die genaue Proportion zwischen der konkreten Strafe und dem Verbrechen stören. Also auch hier werden heimlich und deshalb zufällig herausgegriffene materielle Momente in die Form des Verbrechens eingeführt und darauf anscheinend auf rationalem Wege von der anderen Seite aus der Strafe hergeleitet. Wie sehr auch die »klassische« Schule späterhin das Vergeltungsprinzip abzuschwächen sucht, sein Wesen bleibt unverändert: das Gekettetsein einer bestimmten konkreten Strafe an einen bestimmten Tatbestand, der willkürlich und oft zufällig aus der unendlichen Materie des Verbrechens herausgegriffen wird. So liegt also der Fehler der rationalistischen (der sog. »klassischen«) Schule des Strafrechts nicht darin, daß sie für die autonome Rechtsauffassung eintritt, sondern darin, daß sie die Autonomie mißbraucht. Allem Rationalismus gleich, erkennt sie der formalen Analyse der Strafe (die nur die selbständige theoretische Wissenschaft des Strafrechts sein kann) die Tätigkeit zu, konkrete Verbrechen und Strafen zu bestimmen. Im Zusammenhang damit scheidet sie nicht scharf genug das unwandelbare Wesen (den Sinn) der Strafe

Digitized by Google

von ihren veränderlichen konkreten Arten, d. h. sie materialisiert die Strafform. Wie jeder Rationalismus, leidet sie an einem Ueberfluß von Empirismus, denn das rationale Moment, das sie richtig ahnt, umhüllt sie sogleich mit materiellen, empirischen Elementen. Das ruft zwar den Schein der Herrschaft der reinen Vernunft über die konkrete Welt hervor, es verengert aber und verdunkelt auch bedenklich die Sphäre des Rationalen [1]).

2.

Die empirischen Schulen traten als eine berechtigte Reaktion gegen die extremen Folgerungen des Rationalismus auf und zwar gegen die rein rationale Bestimmung der Strafe und gegen jenes Gekettetsein der Strafe an das Verbrechen, von dem oben die Rede war. Die Strafe kann nicht für alle Fälle im voraus bestimmt sein, man muß sie individualisieren. Man darf sich nicht mit dem Bestand des Verbrechens im engeren Sinne dieses Wortes begnügen, man muß auf die Persönlichkeit des Verbrechers zurückgehen und, seiner Individualität entsprechend, die zweckmäßigste Strafe über ihn verhängen. In dieser Erweiterung der Empirie und in der Forderung der Individualisierung der konkreten Strafe liegt das unzweifelhafte, ja eminente Verdienst der empirischen Schulen. Allein in diesem Punkte setzen sie, ohne es zu ahnen, im Grunde doch das von der klassischen Schule begonnene Werk fort. Auch jene hat, wie wir oben gesehen haben, die Materie des Verbrechens bedeutend erweitert, und, indem sie eine ganze Reihe psychologischer Unterscheidungen einführt, den Individualisierungsprozeß der Strafe eingeleitet. Im Grunde genommen, haben wir es hier mit einem ununterbrochenen Fortschritt, mit der extremen Entwicklung einer schon früher bestehenden Tendenz zu tun. So liegt also nicht in dieser extremen Individualisierung (die schließlich auch nicht absolut ist und immer eine noch weitere Entwickelung zuläßt) [2]) und in der weiteren Fassung der zu berücksichtigenden Materie oder der Empirie des Verbrechens das Spezifische der empirischen Schulen. Es liegt vielmehr in ihrem Empirismus, d. h. in

1) Vergl. W. Sesemann. Das Rationale und das Irrationale im System der Philosophie. »Logos«. Bd. II, S. 232 f.

2) Die Vertreter der empirischen Schulen erkennen es selbst an, daß die neue Klassifikation der Verbrecher nach Typen (Gewohnheitsverbrecher, Gelegenheitsverbrecher usw.) nicht die alte Klassifikation der Verbrechen der Schwere des Tatbestandes nach ganz ersetzen, sondern sich mit ihr verbinden soll. Die bestimmte Strafandrohung wird nicht aufgehoben, sondern bloß elastischer gestaltet. Vergl. Radbruch. Einführung in die Rechtswissenschaft, 1910. S. 57.

Digitized by Google

der Leugnung jedes rationalen (formalen, »apriorischen«) Moments in Verbrechen und Strafe und folglich in der Leugnung der Autonomie des Rechts. Indem die empirischen Schulen den Rationalismus, d. h. den Mißbrauch der Autonomie, verwerfen, leugnen sie auch die Autonomie selbst. Waren die rationalistischen Schulen bestrebt, sich bloß mit einem rationalen Faktor, in den sie heimlich materielle (empirische) Elemente eingeführt hatten, zu begnügen, so nehmen die empirischen Schulen im Gegenteil an, nur mit einem empirischen Moment auskommen zu können: für die Kriminalpolitik soll die Empirie der Strafe vollkommen genügen. Erfüllen sie aber diese Forderung? Schmuggeln nicht einige von ihnen rationale Elemente heimlich ein? Dieses klarzulegen wird die Aufgabe unserer Kritik der empirischen Schulen sein.

Aus der oben versuchten (Kap. I) Darstellung der Anschauungen extremer Vertreter der empirischen Schulen folgt von selbst schon ihre Widerlegung. Ganz offenkundig ersetzen sie die Rechtsprechung durch eine wohltätige Polizei, die Strafe für ein Verbrechen durch die Ausschließung der gemeingefährlichen Individuen, d. h. sie stellen sich ganz offenkundig außerhalb der Grenzen des Rechts und insoweit auch außer dem Bereich der Rechtsphilosophie. Hier wollen wir auf die vorsichtigeren und ernsteren Vertreter der empirischen Schulen, die (wie Liszt z. B.) das »Legalitätsprinzip« verteidigen [1]), näher eingehen. Die Strafe soll, ihrem Wesen nach, eine Sicherheitsmaßregel sein, und deshalb wird sie vollkommen durch das Prinzip der Zweckmäßigkeit bedingt. Im Unterschied aber von rein polizeilichen Maßnahmen beschränkt sie sich aufs Prinzip der Legalität, welches ihr einen rechtlichen Charakter verleiht. Diese Legalität ist jedoch nicht irgend ein metaphysisches, ewiges und unveränderliches Prinzip, es ist im Gegenteil etwas sehr Empirisches und Relatives. Es ist nichts anderes, als die Gesamtheit der sittlichen und rechtlichen Anschauungen eines Volkes in einer bestimmten Epoche. Wenn sich das sittlich-rechtliche Gefühl eines Volkes z. B. gegen die Todesstrafe auflehnt, so soll sie trotz ihrer unleugbaren Zweckmäßigkeit in einzelnen Fällen aufgehoben werden. Wie steht es aber, wenn die rechtlichen Anschauungen eines Volkes in einer bestimmten Epoche gerade darauf hinauslaufen, der Zweckmäßigkeit die ausschließliche Herrschaft zu sichern? Das ist nicht nur nicht unmöglich, sondern es ist sogar tatsächlich in den primitiven Gemeinschaften der Fall gewesen.

1) Vergl. Liszt, a. a. O. § 17. Radbruch, a. a. O. S. 59—60.

Digitized by Google

Unter diesen Umständen hebt sich das Prinzip der Legalität selbst auf und räumt der siegreichen Zweckmäßigkeit das Feld. Auf diese Weise wird das empirisch aufgefaßte Legalitätsprinzip nicht nur mit relativem Inhalt ausgestattet, sondern es ist an sich nicht absolut, sondern relativ. Alles, was es sagt, erschöpft sich in der Behauptung, daß in der Gesetzgebung der modernen Kulturstaaten das Prinzip »nullum crimen sine lege« anerkannt wird, welches den Standpunkt der Zweckmäßigkeit einschränkt. Ein solches Prinzip vermag nicht die Strafe von der Nicht-Strafe abzugrenzen, noch auch ihr Wesen als Rechtsakt zu bestimmen. Indem aber die empirischen Schulen seine Hilfe in Anspruch nehmen, um das Gebiet der Strafe von anderen Gebieten (etwa der administrativen Einwirkung usw.) zu scheiden, bedienen sie sich seiner tatsächlich doch als eines rationalen, apriorischen Prinzips, als einer formalen Voraussetzung jeder Strafe. Der Inhalt der Legalität (»die Rechtsbegriffe eines Volkes innerhalb einer bestimmten Zeit«) kann sich verändern und sogar in sein Gegenteil umschlagen (Zinsnehmen-Verbrechen, Zinsnehmen-Nichtverbrechen), aber die Idee selbst, die Form der Legalität ist unwandelbar und unaufhebbar. Faktisch braucht sie selbstverständlich noch nicht einmal anerkannt zu sein, sie kann verletzt werden. Aber alles, was sie verletzt, hebt nicht sie, sondern vielmehr sich selbst als Rechtsakt auf und schließt sich dadurch aus der Sphäre der Rechtshandlungen aus. Daß die empirischen Schulen in diesem Fall, ohne es zu wissen, sich gerade eines solchen unwandelbaren, formalen Prinzips bedienen, geht aus folgender Ueberlegung klar hervor.

Der Meinung der empirischen Schulen nach unterscheidet sich die Legalität, im Grunde genommen, in keiner Hinsicht von der Zweckmäßigkeit. Es ist dieselbe Zweckmäßigkeit, nur nicht die des konkreten Falles, sondern eine abstrakte Zweckmäßigkeit höherer Ordnung. Sie ist losgelöst von den wechselnden Interessen des Tages. Darin beruht die ihr eigentümliche Kristallisiertheit und Autarkie. Indem die metaphysischen Theorien den Ursprung der Legalität aus alltäglichen Interessen ignorieren, glauben sie fälschlich in ihr ein vollkommen neues Prinzip der Interesselosigkeit und Autonomie zu erblicken. In Wirklichkeit aber ist sie nichts anderes, als ein kristallisiertes Interesse höherer und allgemeinerer Ordnung. Wenn die Legalität die Zweckmäßigkeit in der Strafe einschränken soll, so bedeutet das nur, daß die Zweckmäßigkeit höherer Ordnung die niedere begrenzen soll. Wäre es doch unklug, um der Erreichung wohltätiger, aber nur temporärer Ziele willen,

Digitized by Google

die Rechtsordnung und das Prinzip der Legalität, die beide allgemeinere, weniger vergängliche Interessen verteidigen, zu erschüttern. Hier handelt es sich um eine einfache Berechnung, analog der Ableitung des Altruismus in der utilitaristischen Ethik. Dort heißt es: der Altruismus ist vorteilhafter, denn er vertritt unsere bleibenden Interessen, während der Egoismus nur dem augenblicklichen, zufälligen Interesse dient und dadurch das dauerhafte und beständige Interesse schädigt. Aber wer ist der Träger dieses kristallisierten Interesses? Wessen Interesse schützt das Recht? In der Bestimmung dieses Trägers beobachten wir in den empirischen Theorien ein stufenweises Emporsteigen vom niedrigsten Kollektiv bis zum höchsten und allgemeinsten. Regenten, der herrschende Stand, die ökonomisch herrschende Klasse, die Nation oder die Gesellschaft als ein Ganzes, lösen einander als Träger dieses höheren von allen Bedürfnissen des Alltags gelösten Interesses ab. Da man aber nur allzu häufig Gelegenheit hat zu beobachten, wie die Verteidigung der »Lebensinteressen« irgend einer Nation in Kollision mit dem Recht gerät, und zu einer mehr oder weniger offenen Verletzung des letzteren führt, so erscheint schließlich als letzte Instanz: die Menschheit. Sie ist die Trägerin der Legalität, des Rechts im eigentlichen Sinn dieses Wortes. Wenn eine Nation — und wäre es selbst bei Verfolgung ihrer Lebensinteressen — das Recht verletzt, so verletzt sie damit auch ein allgemeineres und dauernderes Interesse, nämlich das Interesse der Menschheit. In dieser letzten Instanz, zu der die empirische Begründung der Legalität, als zur höchsten Zweckmäßigkeit notwendig hinführt, tritt ihr nur scheinbar-empirischer Charakter besonders deutlich zutage. Was stellt die »Menschheit« dar? Augenscheinlich ist sie kein ethnographischer Begriff, nicht bloß die Gesamtheit der hominum sapientium, sondern der Wertbegriff eines allumfassenden Kulturganzen. Was sind die Interessen der Menschheit? Augenscheinlich nichts anderes als die Interessen der Kultur, d. h. der Wissenschaft, der Kunst und unter anderem auch des Rechts selbst. Das Interesse des Regenten, der Klasse, der Nation stellt noch etwas Konkretes, Greifbares dar. Wenn wir aber zur letzten Einheit — zu der Menschheit übergehen, so verliert das Interesse seinen privaten, eigennützigen Charakter und seine Bedeutung als Interesse. Wenn man sagt: die Legalität ist das höchte Interesse der Menschheit, so ist es gleichbedeutend mit der Behauptung: Legalität ist Legalität, Recht ist Recht, d. h. ein selbstgenügsamer, auf nichts anderes zurückführbarer Wert. Hier haben wir es nicht mehr mit einer Zweckmäßigkeit um

Digitized by Google

irgend eines bestimmten, konkreten Zweckes willen zu tun, sondern mit einer Zweckmäßigkeit ohne Zweck, einer Zweckmäßigkeit um der Zweckmäßigkeit willen, wie Kant den autonomen Charakter der Kunst definiert. So liegt also der Fehler der empirischen Schulen nicht darin daß sie die Notwendigkeit der Empirie für die Kriminalpolitik (darin besteht gerade ihr Verdienst) betonen, sondern darin, daß sie die Empirie für ausreichend zu ihrer Begründung halten, d. h. die Selbständigkeit der Wissenschaft des Strafrechts leugnen (vgl. I, 3). Da es aber nicht möglich ist überhaupt ohne Formen (»apriorische«, wenn man will) auszukommen, so schmuggeln sie apriorische Formen in die empirische Materie hinein. Ebenso wie der Rationalismus an einem Ueberfluß materieller Momente leidet, leiden sie an einem Ueberfluß formaler Momente! Es ist offenbar überhaupt nicht möglich, bloß mit einem der beiden Momente auszukommen, wie es sowohl der Rationalismus, als auch der Empirismus zu tun strebt: auf die eine oder andere Weise kommt die Konterbande schließlich doch zum Vorschein. So wird es klar, daß der Gegensatz »Empirismus — Rationalismus« selbst unzulänglich ist. Er wird durch die den beiden Gliedern des Gegensatzes gemeinsame Voraussetzung genährt: die Nichtunterscheidung zwischen formalem und materialem Moment in den der Strafe unterliegenden Menschen, d. h. zwischen dem formalen Rechtsobjekt und dem konkreten psychophysischen Organismus. Erkennt man die Willkürlichkeit dieser Voraussetzung, so werden alle Versuche, aus dem formalen Rechtsobjekt allein die Bestimmungen für den konkreten Menschen rationalistisch herauszuklauben oder umgekehrt, die empiristische Betrachtung des psychophysischen Organismus für rechtlich entscheidend zu erklären, von selbst fallen.

III. Die philosophische Wissenschaft der Strafe.

Aus dem Gesagten geht die Aufgabe der philosophischen Wissenschaft der Strafe mit genügender Deutlichkeit hervor. Da sie es ausschließlich mit einem abstrakten Rechtssubjekt zu tun hat, so erforscht sie Bedeutung und Wert von Verbrechen und Strafe, deckt ihren Rechtssinn auf und stellt ihre formalen Grundprinzipien fest (zu diesen gehört, z. B., das »Prinzip der Legalität«, d. h. nullum crimen sine lege, und auch andere Prinzipien, die wir weiter unten erwähnen werden). Der Sinn des Verbrechens und der Wert der Strafe sind von der zeitlichen Wandelbarkeit ihrer Arten vollkommen unabhängig. Die formalen Prinzipien des Strafrechts können mit dem allerverschiedensten Inhalt angefüllt werden, sie

Digitized by Google

selbst aber bleiben unwandelbar. Selbstverständlich können sie de facto verletzt werden, wie auch der Satz des Widerspruches, der Kausalität geleugnet werden kann. Wer sie jedoch verletzt, verläßt damit die Rechtssphäre, ebenso wie jeder, der die Kausalität leugnet, die Grenzen der Wissenschaft überschreitet. Für das Recht sind diese Prinzipien unaufhebbar, denn sie sind nichts anderes, als die formalen Voraussetzungen jeglichen Rechts, im gegebenen Fall des Verbrechens und der Strafe als Rechtshandlungen. Den rechtsindifferenten Ereignissen der psycho-physischen Welt verleihen diese Voraussetzungen einen Rechtssinn und dadurch eine Rechtsgestalt (εἶδος). Diese Rechtsformen können natürlich bei der Ausübung eines Rechtsaktes unerkannt bleiben, aber sie werden doch stets implicite mitvorausgesetzt, von allen Teilnehmern am Rechtsakt miterlebt und zwar gleichviel, ob dieser gerecht oder ungerecht ist. So werden ja auch die formalen Voraussetzungen der Wissenschaft bei jedem wissenschaftlichen Erlebnis miterlebt, ganz abgesehen davon, ob wir dabei irgend eine Theorie für richtig oder falsch erklären. Damit irgend ein rechtswidriger Akt (ein Verbrechen oder eine ungerechte Strafe) verworfen werden (d. h. einen negativen Wert erhalten) kann, darf er dem Recht nicht indifferent, d. h. er muß durch die Rechtsform gestaltet sein. So kann die Kunstkritik nur auf einen ästhetisch-formierten Inhalt gerichtet sein; auf ästhetisch indifferente Gegenstände bezogen, wird sie sinnlos. Allen großen Kulturgebieten analog, ist auch das Recht nur seiner Bedeutung und nicht seiner empirischen Existenz nach ewig. Es ist zu einer gewissen Zeit geboren und wird zweifellos bei einer Weltkatastrophe mit der gesamten Kultur zusammen untergehen, aber dadurch wird seine ewige Bedeutung und sein Wert nicht im Geringsten geschmälert. Die Strafe ist auch erst während des historischen Lebens der Menschheit entstanden (ebenso wie die Wissenschaft im Unterschied vom Wissen erst in Hellas entstand). Sie existierte z. B. im heidnischen Germanien noch nicht [1]). Erst allmählich bildete sie sich aus der Blutrache und aus den allgemeinen Sicherheitsmaßregeln heraus, ebenso wie auch die Wissenschaft noch lange nach ihrer Entstehung die Spuren ihres servilen Ursprunges aus technischen und religiös-technischen Kenntnissen an sich trug. Die Rechtsauffassungen und die verschiedenen Arten der Strafe wechseln und werden auch noch in Zukunft unendlich

1) Vergl. Binding, Die Entstehung der öffentlichen Strafe, bes. S. 32. Eine Reaktion auf das Verbrechen bestand selbstverständlich auch früher, aber die Strafe als Rechtsakt, existierte nicht. Vergl. weiter unten V, 2.

Digitized by Google

wechseln, aber nirgends tritt der unwandelbare Wert dieses zu den größten Schöpfungen der Geschichte[1]) gehörenden Gebildes mit solch einer Deutlichkeit hervor, als gerade in diesem Wechsel, in diesem ununterbrochenen Kampf um ein richtiges Recht, um eine gerechte Strafe.

Am besten können wir das Wesen unserer Auffassung und zugleich auch die Aufgaben der phliosophischen Wissenschaft von den Rechtsformen klarlegen, wenn wir sie den Theorien des Naturrechts gegenüberstellen. Auch das Naturrecht behauptet die Absolutheit und Ewigkeit des Rechts. Auch das Naturrecht vertritt die Ansicht, daß man auf rein spekulativem Wege, von der Natur des Menschen als Rechtssubjekt ausgehend, ohne Hilfe der Erfahrung, ein System des rationalen Rechts aufbauen könne. Bis Hegel galt das Naturrecht sogar als Synonym der Rechtsphilosophie. Dabei aber beschränkte sich die Philosophie des Naturrechts keineswegs auf die Untersuchung und Klarstellung der Voraussetzungen oder der Formen des positiven Rechts; im Gegenteil, das Naturrecht wurde dem positiven Recht nicht als unentbehrliches Element, das seinem Wesen immanent ist, sondern als ein ihm transzendentes, feindliches und vollkommen selbständiges Recht, das mit der Zeit an seine Stelle zu treten berufen ist, gegenübergestellt. Für uns dagegen bedingen die ewigen Rechtsformen das gerechte (»richtige«) Recht ebenso, wie das ungerechte. An sich sind die Formen, die erst den Rechtswert (den positiven oder negativen) ermöglichen, weder gerecht, noch ungerecht, sondern sie liegen jenseits dieses Gegensatzes. Die Materie des Rechts kann an sich gleichfalls weder gerecht, noch ungerecht sein: sie ist als solche für den Rechtswert indifferent, befindet sich sozusagen diesseits der Wertsphäre und ist überhaupt jeglichen Rechtssinnes bar. Erst die Gesamtheit beider Elemente ergibt das wirkliche Recht, das sowohl gerecht als ungerecht sein kann. In der Theorie des Naturrechts wurden im Gegenteil nicht zwei Elemente ein und desselben Rechts einander gegenübergestellt, sondern zwei Rechte: das eine von ihnen, das positive — zu jeder Zeit und durch und durch ungerecht, das andere — das natürliche — ganz durchdrungen von strahlender Gerechtigkeit. Das apriorische Recht bildete nicht das Rückgrat des relativen, das den Kampf des gerechten Rechts mit dem ungerechten ermöglichte und ihren ewigen Wechsel bedingte. Es wurde nicht dynamisch, sondern statisch, als ewiges, unwandelbares Recht aufgefaßt, dessen Erreichung jede Entwickelung und Bewegung im Recht überflüssig macht und vernichtet. Man kann sagen, daß das Naturrecht die

1) Ibid. Seite 50.

Digitized by Google

transzendentale Form in ein transzendentes Sein verwandelte, ein Element zu einer selbständigen Wesenheit hypostasierte. Selbstverständlich gelang es wiederum nur dadurch den formalen Voraussetzungen des Rechts diesen selbständigen Charakter des gerechten Rechts zu verleihen, daß materiale empirische Momente heimlich eingeschmuggelt wurden. In der Tat finden wir in der Aufzählung der Naturrechte der betreffenden Zeit durchaus nicht nur formale Prinzipien (wie nullum crimen sine lege), sondern auch konkrete Rechte (das Recht des Briefgeheimnisses, das Versammlungsrecht und dgl.), die, wie wir gesehen haben (1, 2), von der jeweiligen Art der historischen Willkür bedingt sind. In dieser Materialisierung der Form liegt der Grund jener Spaltung und Verdoppelung des Rechts, die das wahre Wesen der eben besprochenen Theorie ausmacht und zwar: der Verwandlung der Form in das ideale Urbild des Rechts und der Materie in das von der Geschichte verzerrte Spiegelbild jener. So ist also das Naturrecht nichts anderes als eine Spielart der rationalistischen Metaphysik [1]), oder genauer, es ist der auf das Recht angewandte Platonimus. Besteht doch auch das Wesen des Platonismus in einer »unberechtigten Verdoppelung« der Wahrheit. »An Stelle der Dualität der logischen Form und des alogischen Materialselementes, die beide zusammen das einzige Reich des theoretischen Sinnes konstituieren, herrscht dort die Dualität eines durch und durch metalogischen Reiches, in dem auch das Logische in metalogischer Maske erscheint, auf der einen und eines eitel logischen Reiches, in dem auch das Alogische in den Himmel zeitlos geltender Bedeutungen versetzt ist, auf der anderen Seite« [2]).

Das Verhältnis der von uns vertretenen Rechtsphilosophie zum Naturrecht ist dem der Kantischen transzendentalen Idee zum transzendenten Sein des Rationalismus vollkommen analog, denn die Rechtsform ist dasselbe Naturrecht, nur daß es von allen es trübenden und verengernden materialen Momenten befreit ist. Sie bildet gleichsam das Minimum des Naturrechts, ebenso wie die Kantische Idee nichts anderes ist, als das vom Himmel des transzendenten Seins ins βάθος der Erfahrung herabgezogene und dadurch von allen es trübenden materialen Momenten gelöste Apriori.

Durch das Gesagte wird die Methode unserer Philosophie der Strafe bestimmt. Wir können von den rationalistischen Theorien

1) Vgl. E. Lask, Rechtsphilosophie in: „Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts«. 2. Aufl. 1907. S. 272 u. f.

2) E. Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. 1911. S. 41. Vgl. auch S. 35, 49 u. a.

Digitized by Google

der Strafe ausgehen, wir brauchen sie blos einer transzendentalen Kritik zu unterwerfen, d. h. sie von allen fremden materiellen Momenten, die sich eingeschlichen hatten, loszulösen. Ist einmal auf diese Weise der Wert aus dem Sein, die Form aus dem selbständigen Naturrecht herausgeschält, so kann uns die Kritik des Empirismus gleichsam als Kontrollinstanz dafür dienen, daß wir nun das Minimum erreicht haben, ohne welches keine Rechtstheorie auskommen kann, wie sehr sie auch alle apriorischen Prinzipien verleugnen mag. Oben (II, 1) haben wir versucht die erste Hälfte dieser Kritik zu geben, im folgenden Kapitel wollen wir zur Aufstellung der formalen Begriffe des Verbrechens und der Strafe übergehen. Vorher aber wollen wir an einem Beispiele die Idee unserer Philosophie der Strafe noch zu verdeutlichen suchen.

Als wir die Beziehung zwischen der autonomen Rechtsauffassung und der Idee der Autonomie (der Freiheit) der Persönlichkeit betrachteten, wiesen wir (I, 2) darauf hin, daß eine ganze Reihe autonomer Theorien dem Staat eine absolute Gewalt über die Persönlichkeit zusprechen, obgleich sie andererseits die unveräußerlichen Rechte des Menschen anerkennen. Kant sagt z. B., daß das Interesse des Rechts im Fall eines Mordes nur durch den Tod des Verbrechers wiederhergestellt werden könne [1]). Dem unheilbaren Schaden gegenüber, der dem Recht und seinem Vertreter, dem Staat zugefügt ist, muß der letztere seine ganze Macht schrankenlos walten lassen. Wir haben schon (II, 1) den rationalistischen Charakter dieser Begründung der Todesstrafe, die nicht unbedingt aus der autonomen Rechtsauffassung hervorgeht, bloßgelegt. Jetzt können wir ihr Grundgebrechen noch genauer bestimmen. Dieser Auffassung zufolge wird die »Rechtssubjektivität«, im oben (I, 2) erklärten Sinne aus der formalen Charakteristik des konkreten Menschen in ein selbständiges Wesen hypostasiert, das unabhängig von der konkreten Persönlichkeit in einem selbständigen Reich des formalen richtigen Rechtes existiert. Als Folge dieses Heraustretens der Rechtssubjektivität aus der materiellen Welt in eine besondere Sphäre des Naturrechts ergibt sich eine vollkommene Rechtlosigkeit des Verbrechers, der auf die Stufe eines einfachen psycho-physischen Organismus herabgedrückt wird. Der Augenblick des Verbrechens ist es, der diesen Bruch zwischen den formalen und materialen Elementen und ihre Verdoppelung zu zwei Welten: einer gerechten und einer

1) »Hat er aber gemordet, so muß er sterben. Es gibt hier kein Surrogat zur Befriedigung der Gerechtigkeit.« Rechtslehre. Akad. Ausg. B. 6, S. 333. Vergl. Hegel, Rechtsphilosophie, Zusatz zu § 101.

Digitized by Google

ungerechten vollzieht. Die Rechtssubjektivität wird gleichsam ausgeschaltet und doch wiederum in ihrem Interesse der Tod des Verbrechers gefordert. Seiner Rechtssubjektivität einmal verlustig geworden, wird der Verbrecher dem Staate gegenüber, der vom Augenblicke des Verbrechens an die Vertretung der Rechtsidee ausschließlich auf sich nimmt, vollkommen rechtlos; dabei bleibt er aber doch für das Recht relevant, er verwandelt sich nicht in ein bloßes Tier, vielmehr scheint er noch einen Schatten der Rechtssubjektivität an sich zu tragen, er bildet gleichsam den Widerschein des selbständig existierenden und selbstgenügsamen Rechtssubjekts. Das Urbild— das metaphysische Wesen des Rechtssubjekts, fordert den Tod seines Abbildes — der konkreten psycho-physischen Persönlichkeit des Verbrechers [1]). So liegt also der Anerkennung der absoluten Macht des Staates über das Individuum der uns schon von der Kritik des Naturrechts her bekannte Irrtum der Materialisierung und der mit ihr verbundenen Hypostasierung der Form zu einem besonderen Wesen zugrunde [2]). Es ist zwischen dem Rechtssubjekt und dem psycho-physischen Organismus zu unterscheiden: das erstere bildet den Gegenstand der Philosophie des Rechts (in unserem Fall — der Strafe), der letztere den der sogenannten »Kriminologie«. Andererseits aber dürfen die beiden nicht real von einander getrennt werden, denn das positive Recht und die Kriminalpolitik haben es mit dem Verbrecher, d. h. mit einer Einheit zu tun, in der »Rechtssubjektivität« und psycho-physisches Sein unzertrennlich zu einem Ganzen verschmolzen sind. Wie jeder Form, kommt dem Rechtssubjekt bloß eine selbständige Geltung und ein unabhängiger Wert zu; ein besonderes Dasein für sich hat es nicht. Es existiert bloß der psycho-physische Organismus, der jedoch an sich keine Rechtsbedeutung, keinen Rechtswert hat. So muß also die richtige Auffassung der Strafe und der Kriminalpolitik sowohl den Empirismus, als auch den Rationalismus verwerfen, zugleich aber die Notwendigkeit sowohl eines rationalen wie eines empirischen Momentes für die Kriminalpolitik anerkennen, d. h.

1) Vgl. Kants Rechtslehre. S. 335.

2) Im methodologischen Aspekte kann man sagen, daß dieser »Transpersonalismus«, wie Lask ihn bezeichnet (Rechtsphilosophie, S. 14 ff.) eine Vermengung der transzendentalen Allgemeinheit der Rechtsformen mit der kollektiven Allgemeinheit des Gesellschaftsganzen ist, ganz analog dem, wie der Rationalismus in der theoretischen Philosophie letzterdings auf der Nichtunterscheidung zwischen der transzendentalen Allgemeinheit der logischen Formen und der Gattungsallgemeinheit des empirischen Begriffs beruht. Vgl. S. Hessen, Individuelle Kausalität, S. 4 ff. 57 ff. und Lask, Logik der Philosophie, S. 78.

Digitized by Google

einerseits der unwandelbaren Form der Strafe, andererseits des sie erfüllenden veränderlichen Inhaltes. Die rein theoretische (formale) Wissenschaft des Strafrechts kann daher bloß vom Rechtssubjekt handeln. Die Kriminalpolitik dagegen hat es mit dem konkreten psycho-physischen Menschen zu tun und muß auch empirisches Material heranziehen.

IV. Die Formbegriffe des Verbrechens und der Strafe.

Wenn wir den Formbegriff des Verbrechens und der Strafe festlegen wollen, so gilt es vor allem anzugeben, wodurch eine für das Recht indifferente Handlung Rechtssinn oder (positiven oder negativen) Rechtswert erhält. Kraft welcher Voraussetzung wird eine Handlung zum Verbrechen und die darauf folgende Reaktion zur Strafe? Welche Bedeutung für das Recht haben Verbrechen und Strafe? Was verleiht ihnen das εἶδος des Rechts? Welches sind endlich die Grenzen des Verbrechens und der Strafe, sofern sie Rechtsakte bedeuten, deren Verletzung zugleich auch eine Ueberschreitung der Grenzen der Rechtssphäre überhaupt nach sich zöge? Die Aufgabe der philosophischen Formuntersuchung besteht also nicht in der Aufstellung eines allgemeinen Gattungsbegriffs, der alle in der Geschichte vorkommenden Arten des Verbrechens und der Strafe umfaßte, sondern vielmehr in ihrer Zurückführung auf den Urquell des Rechts und insofern in ihrer Ergründung. Das ist aber auch alles, was die Philosophie der Strafe zu leisten vermag. Eine absolute (religiöse oder ethische) Rechtfertigung des Rechts der Menschen, ihresgleichen zu bestrafen, liegt außerhalb des Rahmens ihrer Aufgabe und ihrer Kompetenz. Sie begnügt sich mit der Klarlegung der Rolle des Verbrechens und der Strafe als unentbehrlicher Elemente des Rechts, die mit dem Recht zugleich geboren, und mit dem Recht zusammen auch untergehen werden. Zur Aufgabe der allgemeinen Rechtsphilosophie gehört es ferner, eine Begründung des Rechts selbst zu geben, es auf den Urquell des geoffenbarten Absoluten der Geschichte, oder wie man jetzt zu sagen pflegt der Kultur zurückzuführen. Allein zunächst gilt es, den Inhalt des Rechts selbst zu fixieren. Dann erst kann man an die Aufgabe seiner Ergründung herantreten. Erst wenn alle Fragen, die uns die mannigfaltigen Rechtserscheinungen vorlegen, in ein allgemeines, gewaltiges Problem zusammengefaßt sind, erst dann ist es überhaupt möglich und hat es einen Sinn, das Problem des Rechts selbst lösen zu wollen [1]). Indem wir aber das Recht nach Art der platoni-

1) Vgl. Individuelle Kausalität, S. 144 ff.

Digitized by Google

schen ὑπόθεσις voraussetzen, beschränken wir dadurch mit voller Absicht unsere Aufgabe. Deshalb lassen wir auch alle Fragen über die Stelle und die Bedeutung des Rechts im System der Kulturwerte, über sein Verhältnis zur Sittlichkeit usw. als verfrüht beiseite. Alle diese Fragen, wie dringend sie auch Antwort heischen mögen, weisen bloß darauf hin, daß die Philosophie der Strafe nur ein Kapitel der Rechtsphilosophie überhaupt bildet.

I.

Bei der Kritik der rationalistischen Theorien des Verbrechens (III, 1) haben wir gesehen, daß, wenn wir von den materiellen Momenten, die in diesen Theorien den formalen Begriff des Verbrechens trüben, absehen, als formale Charakteristik bloß die Rechtsverletzung übrig bleibt. Bindings Verdienst ist es (im I. Bd. von »Die Normen und ihre Uebertretung«) gezeigt zu haben, daß dem Strafgesetz, das eine Handlung zu einer verbrecherischen stempelt, eine explicite oder stillschweigend vorausgesetzte Rechtsnorm zugrunde liegt. Und diese ist es erst, die eine Handlung zu einer rechtswidrigen gestaltet [1]). Ohne diese dem Strafgesetz zugrunde liegende Rechtsnorm verliert letzteres seinen rechtlichen Sinn; denn das Strafgesetz bestimmt nicht das Verbrechen selbst, sondern »regelt bloß das Strafrechtsverhältnis zwischen dem Strafberechtigten und dem Verbrecher« [2]). Wie man auch weiterhin die Quellen der Norm selbst und die Objekte der verbrecherischen Handlungen (subjektive, öffentliche Rechte, Rechtsgüter) [3]) unterscheiden mag, so liegt doch stets dem Verbrechen eine Verletzung der Rechtsnorm zugrunde. Erst diese Verletzung [4]) verleiht dem indifferenten psychophysischen Geschehnis den Stempel des rechtlichen Sinnes. Ein Strafgesetz, das die Strafe für eine in bezug auf Rechtsnormen indifferente Handlung festsetzt, entbehrt jedes Sinnes. Umgekehrt liegt nichts Sinnloses darin, daß ein Strafgesetz eine Strafe sogar für die Verletzung der allerunbedeutendsten Rechtsnorm ansetzt; denn letztere kann wohl unzweckmäßig, aber nie rechtlich sinnlos sein. Wie jedes Recht und auch jedes Rechtsgut zum Objekt eines verbrecherischen Anschlages [5]) werden kann, so kann auch jede Rechtsnorm als Quelle für ein Strafgesetz dienen.

1) 2 Ausg. 1890. S. 3—7, 35—36, 134.
2) S. 20. 3) Ibid. vgl. §§ 48—50.
4) Die Verletzung der Norm ist von ihrer Aufhebung, die den anderen höheren Rechtsnormen gemäß vor sich geht, zu trennen. Ueber die Aufhebung der Normen siehe unten S. 206. 5) Ibid. S. 250.

Digitized by Google

Wenn das Objekt eines Verbrechens nur eine Rechtsnorm sein kann, so kann auch sein Subjekt nur eine Rechtsperson sein. Hier erlangt die oben (II, 2, III) von uns durchgeführte Unterscheidung zwischen dem psycho-physischen Subjekt und dem Rechtssubjekt eine besondere Bedeutung. Ein bloßer psycho-physischer Organismus, so zurechnungsfähig und sich bewußt er auch sein mag, kann nie ein Verbrechen begehen; so können z. B. Tiere, Sklaven, Friedlose nie zu Verbrechern werden. Der durch sie verursachte Schaden entbehrt jeglichen rechtlichen Sinnes, sowie die Verwüstungen, welche Naturkräfte hervorrufen. Ebenso können auch minderjährige Kinder und Wahnsinnige nicht Verbrecher sein, denn, wenn sie auch in gewissem Sinne als Rechtssubjekte gelten, werden sie doch für unfähig gehalten, ihre Rechte selbst zu verwirklichen. Es wäre sinnlos und schlechthin widerspruchsvoll, wenn man ihnen Handlungsfähigkeit zuschreiben und zugleich ihre vollkommene Unzurechnungsfähigkeit behaupten wollte. Andererseits können im Allgemeinen nicht nur Menschen, sondern sogar Gegenstände, denen jedes Bewußtsein und jegliche Psyche fehlt, Rechtssubjekte und folglich auch Verbrecher sein. So kamen im Mittelalter Tierprozesse (besonders gegen Katzen) ja sogar Prozesse gegen Bücher (ohne Beziehung auf ihre Autoren) vor. Bekanntlich hat der Moskauer Großfürst Johann der III. nach der Unterwerfung von Pskow die rebellische Stadtglocke in den hohen Norden verschickt. Gegenwärtig anerkennen wir freilich (und tuen es mit gutem Grunde), daß das Bewußtsein eine notwendige Bedingung für die Realisierung des Wertsubjekts ist, wesentlich ist jedoch gerade dieser Wertcharakter (in unserem Fall — Rechtscharakter) des Subjekts, aber nicht seine psychische Organisation. Es ist durchaus möglich, ein Verbrechen zu fingieren, das von einer kollektiven juristischen Person als besonderem Rechtssubjekt vollführt würde und daher die Bestrafung gerade dieser juristischen Person als solcher, und nicht der sie bildenden psycho-physischen Personen, nach sich zöge. So ist also der formalen Seite nach das Verbrechen eine vom Rechtssubjekt begangene Rechtsverletzung.

Welche Bedeutung hat das Verbrechen für das Recht? Vom Standpunkt des Naturrechts ist das Verbrechen etwas vollkommen Unvernünftiges, etwas absolut Rechtsfremdes, ja Rechtsfeindliches. Das Verbrechen kann nur durch die historische Verzerrung des Rechts erklärt werden. Unter der Herrschaft des Naturrechts würde es wenn auch nicht ganz ausgerottet, so doch auf ein Minimum reduziert werden. Ebenso wie das Falsche im theoretischen Rationalis-

Digitized by Google

mus keinen Platz findet, sondern ausschließlich in die Materie und die Welt des Werdens verlegt wird, so wird auch das Verbrechen im Naturrecht vollkommen aus dem Reich des richtigen Rechts verwiesen. Indem K a n t die apriorische Idee in die empirische Welt hineinversenkte und das transzendente Sein im immanenten auflöste, proklamierte er die Schrankenlosigkeit der Vernunft. Dadurch ermöglichte er aber auch eine philosophische Erkenntnis des Verbrechens und des unrichtigen Rechts. Wie das unrichtige Recht, so ist auch das Verbrechen durch die Rechtsform gestaltet: an beiden haftet ein rechtlicher Sinn und beide sind insofern »vernünftig«. Zwar hat K a n t selbst in seiner Rechtsphilosophie nicht alle seiner philosophischen Position entspringenden Konsequenzen gezogen: auf diesem Gebiet vermag er seinen früheren Rationalismus nicht gänzlich zu überwinden und bleibt daher noch in den Anschauungen des Naturrechts befangen. Gegen ihn ist darum auch die Spitze des Hegelschen Satzes gerichtet: »Alles Vernünftige ist wirklich und alles Wirkliche ist vernünftig«. Bedeutet diese Formel bloß die Verneinung des transzendenten Seins und behauptet sie nur die allgemeine Gestaltung der empirischen Welt durch die Formen der Vernunft, so paßt sie mehr zum Kantianismus, als zu Hegels Philosophie. Ist doch in der Tat, vom Standpunkt eines konsequenten Kantianers, alles Wirkliche (die Erfahrung, das Recht, die Kunst) durch die Formen der Vernunft bestimmt. Das unrichtige Recht ist ebenso vernünftig, wie das richtige, das Verbrechen sowohl, als auch die Strafe verfügen über einen rechtlichen Sinn. Um in dieser gleichgeformten (und deshalb gleichvernünftigen) Welt Unterscheidungen zwischen Positivem und Negativem (Richtigem und Unrichtigem) möglich zu machen, mußte das Verhältnis zwischen Form und Inhalt verändert werden. Die Form mußte aufhören für jeden Inhalt aufnahmefähig zu sein, es mußte im Gebiet dieses sinnvollen (vernünftigen im weiten Sinne) Seins ein Kriterium für die Durchführung des Unterschiedes zwischen Positivem (Vernünftigem im engen Sinne des Wortes) und Negativem gefunden werden. Hegels System machte auch jene Unterscheidung möglich, in dem es das transzendente Sein endgültig in der immanenten Welt auflöste und den Dualismus des Seins und der Erscheinung durch die Einführung des Begriffs der Bewegung des Absoluten aufhob. Das Absolute ist nicht mehr statisch, wie bei Kant, sondern ist in einer ununterbrochenen Entwickelung begriffen. Dementsprechend ist auch das Verhältnis der Form zur Materie nicht mehr statisch und eindeutig, sondern entweder entspricht die Materie der Form, har-

Digitized by Google

moniert mit ihr, oder sie befindet sich in Disharmonie mit ihr. Im ersten Fall haben wir einen positiven, rationalen Zustand — einen Zustand der Uebereinstimmung, der Harmonie, der Versenkung ins All. Im zweiten einen negativen, irrationalen Zustand der Nichtübereinstimmung, der Disharmonie, der Trennung vom All. Der negative Wert ist nichts anderes, als eine Verschiebung des positiven. Es ist derselbe positive Wert, der, sei es hinter dem ewig in Bewegung begriffenen Absoluten zurückgeblieben ist, sei es dieses schon zu weit überholt hat, und dadurch eine Verschiebung und Disharmonie von Form und Inhalt, einen Bruch mit dem Absoluten hervorruft. Das Böse, Luzifer, ist ein gefallener Engel, das vormals Gute; es ist aber auch der Schöpfer der Geschichte, der Lichtträger, das zukünftig Gute. Der Sündenfall bewirkte die erste Verschiebung von Form und Materie und brachte dadurch Bewegung ins Absolute, d. h. er schuf die Geschichte. Die Geschichte aber ist eine ununterbrochene Selbstoffenbarung des Geistes: denn erst wenn sich das Absolute, als ein vielseitiges, gegliedertes Ganze offenbart hat, gewinnt es seine wahre Gestalt. Es liegt, seinem Wesen nach, am Ende der Geschichte, es ist nichts anderes, als die vollendete Gesamtheit historischer Werte. In diesem Sinn ist Hegels System evolutionistisch. Sein Absolutes bedeutet die Fülle der Werte im Gegensatz zum emanatistisch verstandenen Absoluten des Neoplatonismus und der Romantik (besonders von Schelling), jener alles verschlingenden Macht, in der es keine Unterschiede gibt (»alle Kühe schwarz sind«), der alle Gliederung fehlt (coincidentia oppositorum) und die daher schlechthinnige Leere bedeutet.

So bergen denn alle negativen Werte eine positive Bedeutung in sich: sie erscheinen als Resultat und zugleich als Symptom der Bewegung des Absoluten. Die falschen philosophischen Systeme sind nicht schlechthin falsch: denn jedes von ihnen ist auf einer bestimmten Stufe der Entwickelung des Absoluten wahr und bringt eines seiner notwendigen Momente zum Ausdruck. Falsch sind sie nur insoweit, als sie in ihrer Besonderheit erstarren, keine anderen gleichberechtigten Momente in sich aufnehmen und, indem sie in ihrem Trotz beharren, immer mehr von dem sich weiter entwickelnden Absoluten abfallen. In diesem Sinn besitzt auch das Verbrechen eine positive Bedeutung für das Recht, denn indem es bald »noch nicht Recht«, bald »nicht mehr Recht« ist, ist es ein Symptom, ein Grund und zugleich ein Resultat des Bewegung der Rechts. Das Verbrechen ist ein Symptom und ein Resultat des Disharmonie zwischen der Form und der Materie des Rechts, oder weniger präzise

Digitized by Google

ausgedrückt, zwischen dem Recht und dem »Leben«. Diese Disharmonie stellt einen negativen Wert dar, sie ist etwas Unvernünftiges und in diesem Sinn — »Irrationales«. Da sie aber nur ein Verhältnis ausdrückt und kein fertiges, ein für allemal gegebenes Element bildet, so dient dieses Irrationale dem Rationalen zum Gährungsstoff, es wird zum treibenden Moment in seiner Bewegung und Entwickelung. In diesem Sinn verfügt das irrationale Verbrechen über eine schöpferische Kraft. Die Disharmonie ruft ein Streben nach Harmonie hervor; das Recht sucht sich zu ändern, vorwärts zu schreiten, von neuem eine harmonische Vereinigung von Form und Materie zu erzielen, um das Leben in seiner ganzen Mannigfaltigkeit liebend zu umfangen. Gelingt dieses nicht, folgt das Recht dem Ruf des Irrationalen nicht und erstarrt in seiner Trägheit, dann bleibt es hinter dem Leben (»dem Absoluten«) zurück, dann schließt es sich in seinem Stolz ab, und muß, aller lebenspendenden Säfte beraubt, verdorren. Dann wird es zum unrichtigen, zum ungerechten Recht und fängt an, das Leben zu hemmen und zu bedrücken. Folgt es aber dem Ruf des Irrationalen und schreitet, von ihm getrieben, vorwärts, so bricht eine Zeit der Rechtsschöpfung an: dann ruft das Verbrechen Neuschöpfungen in der Rechtssphäre hervor und löst die in der Gesellschaft schlummernden Rechtskräfte aus. Solcherart ist die Leistung des Verbrechens, sofern es »noch nicht Recht« ist. Ihm ganz analog ist auch seine Funktion als »nicht mehr Recht«. In diesem Fall ist das Verbrechen der Ausdruck für die Trennung vom Strom des Gesamtlebens und die Verleugnung der bereits erreichten höheren Rechtsstufe, es ist die Starrheit des in sich verknöcherten und in seinem Atomismus verharrenden besonderen Lebens. Aber auch dann löst das Verbrechen die Rechtskräfte des Staates aus; nur daß in diesem Fall seine Rechtsschöpfungen einen besonderen Charakter (dem besonderen Charakter des Verbrechens selbst entsprechend) tragen, indem sie sich in der strafrechtlichen Tätigkeit des Staates äußern [1]). Auf wessen Seite die Schuld der Erstarrung

1) Erst nachdem der vorliegende Aufsatz schon geschrieben und als Vortrag in der Juristischen Gesellschaft zu Moskau (1. März 1912) von mir gehalten wurde, gelang es mir, mich mit der ausgezeichneten Abhandlung von M. Salomon »Die Idee der Strafe« (in den »Philosophischen Abhandlungen H. Cohen vorgebracht« 1912) bekannt zu machen. In dieser Abhandlung ist eine Definition des Verbrechens gegeben, die der unseren (die eigentlich nur eine Interpretation von Hegels Philosophie ist) sehr nahe kommt. Indem sich der Verfasser der Cohenschen Terminologie bedient, definiert er das Verbrechen als das rechtliche μὴ ὄν, d. h. auch als das »noch nicht Recht« oder »nicht mehr Recht«. »Das Positive in dem Unrecht besteht darin, daß es dem Staate Aufgaben stellt, daß es die sittlichen Tendenzen des Staates erneut

Digitized by Google

auch liegen mag — auf der des Rechts oder des Lebens, in keinem Fall kann und darf eine Disharmonie in der Rechtssphäre geduldet werden. Die Gerechtigkeit ist vor allem Harmonie[1]), und jede Verletzung, die sie trifft, enthält die Aufforderung zu ihrer Wiederherstellung. Die im Verbrechen begangene Rechtsverletzung kann selbstverständlich nicht ungeschehen gemacht werden. Man kann das Rad der Geschichte nicht rückwärts drehen und das verletzte Recht wieder herstellen, »als ob nichts gewesen wäre«, wie es die rationalistischen Straftheorien meinen[2]). Wohl aber vermag die durch das Verbrechen hervorgerufene Rechtsschöpfung durch eine fortschreitende Bewegung das harmonische Verhältnis, d. h. die Gerechtigkeit wiederherzustellen, sie kann das Recht bis zur Stufe des »noch nicht Rechts« erheben und das »nicht mehr Recht« bis zum Recht herauf erziehen. So stellt also das Verbrechen als Verletzung der Gerechtigkeit ein notwendiges Element des Rechts dar: es ist ein irrationales Moment, das die Bewegung und Entwickelung des Rechts hervorruft und zugleich kennzeichnet. Nur die einzelnen Arten des Verbrechens können verschwinden, das Verbrechen selbst aber kann überhaupt nur mit dem Recht selbst vergehen.

2.

Wir haben nun den formalen Begriff, den Sinn und den Wert des Verbrechens betrachtet. Mit Hilfe der gewonnenen Ergebnisse können wir leicht auch den Sinn der Strafe feststellen. Wenn wir aus den rationalistischen Straftheorien die fremden materialen Momente entfernen, wie z. B. die Gleichheit zwischen dem Bestand des Verbrechens und der konkreten Strafe, oder sogar die gleiche Beziehung zwischen ihnen (II, 1), so bleibt als Form der Strafe bloß die Anerkennung der Rechtsverletzung, d. h. die Verurteilung des Verbrechens übrig. Das Bewußtsein der Disharmonie (Ungerechtigkeit) und das Streben nach Wiederherstellung der Harmonie (Gerechtigkeit) — das ist alles, was formal aus der Rechtsverletzung folgt. Jede Uebertretung der Norm bedeutet eine an das Recht gerichtete Frage: ob die verletzte Norm noch Gültigkeit hat und ob sie noch dem Leben entspricht? Eins von beiden muß der Fall sein: ent-

auslöst.« Auch das Unrecht (d. h. »nicht mehr Recht«) muß Ursprung des Rechts sein, wie das Nichtrecht (d. h. »noch nicht Recht«). S. 232.

1) Diese Definition Platos (Staat 443 D.—444 E.) bleibt bis heute noch die beste Bestimmung der Gerechtigkeit, trotz der uns schon fremd gewordenen psychologischen und politischen Anschauungen, in die er sie kleidet.

2) Vgl. M. Salomon S. 231: »tilgen läßt sich das Unrecht überhaupt nicht«.

Digitized by Google

weder entspricht die Norm dem Leben nicht, dann muß sie aufgehoben werden; oder sie entspricht dem Leben, dann muß sie bekräftigt, ihre Verletzung aber eben als solche mißbilligt, d. h. verurteilt werden. Ohne diese Verurteilung verliert das Recht seinen Sinn, seine Bedeutung als Gesamtheit aller Normen, die zwar tatsächlich verletzt werden können und de facto verletzt werden, aber dennoch nicht verletzt werden s o l l e n. Das formal aus dem Verbrechen (als Rechtsverletzung) entspringende S o l l e n der Strafe (als Verurteilung) ist nichts anderes, als der Ausdruck für diese Wesenseigentümlichkeit des Rechts — als eines S o l l e n s. Das ist aber auch alles, was formal aus dem Verbrechen folgt, denn die Frage nach der Materialisierung der Verurteilung zur konkreten Strafe überschreitet schon die Grenzen einer rein formalen Untersuchung. Leo T o l s t o i — so konsequent wie niemand in der Verneinung des Rechts — hat tiefer als alle anderen gerade in der Verurteilung das Wesen der Strafe erblickt. Ohne eine Inkonsequenz zu begehen, ist es nicht möglich das Recht zu verneinen und doch die Strafe, wenn auch in Form einer einfachen Verurteilung ohne Anwendung physischen Zwanges, anzuerkennen. Dagegen ist es nicht von prinzipieller Bedeutung, wie sich die Verurteilung materialisiert: ob sie als physischer oder psychischer Zwang oder bloß als Verkündigung des Urteilsspruches — Verweis — sich verwirklicht. Mit der Verurteilung ist im Prinzip auch schon ihre Materialisierung zur konkreten Strafe gegeben. Das Recht und die Strafe sollen an ihrer Wurzel, der formalen Verurteilung getroffen werden: man soll überhaupt nicht richten und verurteilen, sogar wenn die Materialisierung dieser Verurteilung bloß auf die Psyche des Richtenden beschränkt bleibt. Liegt also jedem Verbrechen und jedem Strafgesetz eine Rechtsverletzung (eine Normübertretung nach B i n d i n g) zugrunde, so liegt jeder Strafe eine Mißbilligung, Verurteilung der Rechtsverletzung zugrunde, wie sehr beide auch noch durch materiale Momente belastet sein mögen. Ohne die in ihr ausgedrückte Verurteilung hat die Strafe keinen Rechtssinn, sondern bleibt ein bloßer Akt der Rache oder eine Sicherheitsmaßregel. Umgekehrt genügt die bloße Verkündigung der Verurteilung, um die einfachste Form der Strafe zu schaffen. Die Verurteilung »formt« die Strafe ebenso, wie die Rechtsverletzung (Normübertretung) das Verbrechen »formt«.

Vollkommen analog verhält es sich mit dem s u b j e k t i v e n T r ä g e r d e r S t r a f e. Ebenso wie nur ein Rechtssubjekt Verbrecher sein kann, so kann auch nur ein Rechtssubjekt bestraft

Digitized by Google

werden. Eine auf ein Tier, einen Sklaven, ein Kind gerichtete »Strafe« hat keine Rechtsbedeutung. In diesem Sinn ist die Strafe das Recht des Verbrechers[1]). Nur ein Rechtssubjekt hat das Recht bestraft zu werden. Wie jede Tätigkeit, die darauf gerichtet ist, die Gerechtigkeit in der Gesellschaft zu sichern, so dient auch die Strafe dem Recht und folglich auch dem zu bestrafenden Verbrecher selbst, sofern dieser ein Rechtssubjekt ist. Sie wird in seinem eigenen Interesse, als Rechtssubjekt, vollzogen, denn als solchem muß ihm an der Wiederherstellung der Gerechtigkeit ebensoviel liegen, wie seinem Richter. »Daß die Strafe darin als sein eigenes Recht entlastend angesehen wird, darin wird der Verbrecher als Vernünftiges geehrt«[2]). Freilich kann das psycho-physische Ich, das von Lust- und Unlustgefühlen bewegt wird und das jede Begrenzung seines psycho-physischen Daseins als unnütze Störung empfindet, kein Interesse an der Strafe nehmen. Das Rechtssubjekt aber, das, wie wir wissen, das Wesen des Verbrechers bildet, muß sogar eine Strafe, als sein Recht fordern. Und in der Tat, verlangen auch die mit stark ausgeprägtem Rechtsgefühl begabten Verbrecher wirklich ihre Bestrafung. So lehnt sich z. B. Dimitry Karamasoff bloß gegen den ungerechten Urteilsspruch auf, der ihn als Vatermörder verurteilt, er wünscht aber, daß ihm eine Strafe auferlegt werde. Ebenso verhält es sich mit Raskolnikoff und vielen anderen Verbrechern, die freiwillig ein Geständnis des begangenen Verbrechens ablegen. So ist also der formalen Seite nach die Strafe ein auf ein Rechtssubjekt gerichteter Rechtsakt, dessen Sinn in der Verurteilung des Verbrechens oder in der Bekräftigung der Rechtsnorm oder, mit anderen Worten, in der Wiederherstellung der verletzten Gerechtigkeit liegt.

Bloß in zwei Fällen kann die Strafe selbst ungerecht werden: erstens wenn sie willkürlich ist, d. h. entweder fälschlich auf einen Unschuldigen angewandt wird (Justizirrtum), oder durch andere nichtrechtliche Motive (Rache des Richters, der Regierung, Furcht der Regierung usw.) bedingt wird; und zweitens, wenn die Verletzung der Gerechtigkeit (der Rechtsharmonie) auf der Seite der Norm liegt, d. h. wenn die Norm veraltet, hinter dem Leben zurückgeblieben ist, und die »Gerechtigkeit ihre Aufhebung fordert«. Im letzten Falle tritt die obenerwähnte Alternative in Kraft: wird die Norm

1) Nachdem die Strafe die sogenannte »Friedlosigkeit«, d. h. die vollkommene Ausstoßung aus der Gesellschaft ersetzt hatte, war sie vielleicht auch historisch ein Recht des Verbrechers, an dem er selbst das größte Interesse hatte. Vgl. Binding, Die Entstehung der öffentlichen Strafe. S. 21. 31—32. »Die Buße ist ursprünglich .. nicht ein Uebel, sondern eine Wohltat für den Verbrecher«.

2) Hegel, Rechtsphilosophie, § 100.

Digitized by Google

aufgehoben, so verliert die Strafe für ihre Verletzung jeden Sinn, denn der Sinn der Strafe liegt doch gerade in der Bestätigung der Norm. Dann erscheint die Amnestie als natürliche Forderung des Rechts; dann ist sie nicht ein Gnadenakt des Monarchen, sondern ein Rechtsakt, dessen Nichtvollziehung dem Gerechtigkeitsgefühl widerspricht und das Recht, ebenso wie ein gesetzwidriges Verbrechen und eine ungerechte Strafe erschüttert. So wird z. B. in der Zeit einer grundsätzlichen Umgestaltung des Regierungssystems die Verweigerung der Amnestie als Rechtsverletzung, als die größte Ungerechtigkeit empfunden. Aber auch unter gewöhnlichen Verhältnissen des Rechtslebens hat die Amnestie, als Begnadigung, eine eminente rechtliche Bedeutung. Wie jeder besondere Kulturwert, vermag auch das Recht prinzipiell nicht das Leben in seiner ganzen Fülle zu umfassen. Kommt es doch vor, daß die Norm nicht abgeschafft werden kann noch darf, weil sie im allgemeinen dem Leben entspricht. Und dennoch darf sie für den gegebenen, speziellen Ausnahmefall keine Gültigkeit haben, darf mithin auch nicht bestätigt werden, d. h. es darf im gegebenen Fall überhaupt keine Strafe erfolgen. In diesem Sinn ist die Amnestie, als die allerbiegsamste Art der Rechtsschöpfung, die gleicherweise auf allgemeine, wie auf spezielle Fälle anwendbar ist, der höchste Schutz und Schirm der Gerechtigkeit. Deshalb bedeutet sie auch bei willkürlicher, von persönlichen oder Parteiinteressen geleiteter Handhabung die stärkste Erschütterung des Rechts. So ist also die Strafe ein unentbehrliches Element des Rechts, und die Leugnung der Strafe involviert notwendig die Leugnung der ihr entsprechenden Rechtsnorm.

V. Die Grenzen der Strafe.

Da die rein theoretische (philosophische) Wissenschaft des Strafrechts bloß eine formale Untersuchung des Wesens der strafrechtlichen Kategorien darstellt, so kann und darf sie materiale Strafen nicht bestimmen. Die formale Verurteilung bezieht sich ausschließlich auf das Rechtssubjekt. Sie muß sich in eine konkrete psycho-physische Tatsache materialisieren, um auf einen konkreten Menschen Anwendung zu finden. Diese Materialisierung wird durch den formalen Begriff nur begrenzt, im positiven Sinn aber wird sie von anderen, im Grunde rechtsfremden Momenten bestimmt. Ihr Hauptziel besteht in der Realisierung der Idee der Verurteilung in konkreten Rechtssubjekten, und zwar in einer objektiven, vom Willen und der Willkür des einzelnen konkreten Verbrechers unabhängigen Realisierung. Da die Materialisierung ein objek-

Digitized by Google

t i v e r Akt sein muß, so kann sie sich nicht auf eine freiwillige, von der Willkür des konkreten Verbrechers abhängige Anerkennung der Geltung der verletzten Norm stützen. Sie ist daher genötigt, den Z w a n g zum Mittel ihrer Objektivierung zu machen. So wird ein Gelehrter, der seine wissenschaftliche Idee in objektivem Schaffen realisieren will, genötigt, sie oft gegen seinen Wunsch und Willen in einem bestimmten, der Wissenschaft gleichgültigen Rahmen, wie ihn etwa eine allgemein verständliche Sprache, die übliche Rechtsschreibung und hergebrachte Darstellungsform mit sich bringen, zu zwängen. So auch der Künstler, der das ihm vorschwebende Bild materialisieren will; auch er empfindet den feindlichen, seiner künstlerischen Konzeption fremden Zwang des ihm zur Verfügung stehenden Materials. Da die Materialisierung der Verurteilung ein R e c h t s akt sein soll, so kann sie sich in einer zwangsweisen (kürzer oder länger dauernden) Einschränkung irgend welcher R e c h t e des Verbrechers äußern, wie z. B. des Eigentumsrechts, des freien Bewegungsrechts usw. Welche Rechte im gegebenen speziellen Fall getroffen werden müssen, diese Frage wird ausschließlich auf Grund materieller Erwägungen gelöst. Hier entscheiden: e r s t e n s die Nebenziele, bei deren Verwirklichung sich der Staat der Strafe als eines Mittels bedient, wie z. B. der Schutz der Gesellschaft und des Staates gegen gefährliche Individuen, die Abschreckung, die Besserung und dgl., z w e i t e n s die dem Staat zur Verfügung stehenden Mittel, wie z. B. der Inbegriff der inhaltlich bestimmten Bürgerrechte, die eine zwangsweise Einschränkung zulassen, die Gesetzgebung, die Finanzen, die Gefängnisse, die Richter und das Gefängnispersonal; endlich die konkrete psycho-physische Individualität des Verbrechers selbst. Alles das gehört zum Reich des Relativen; sind doch die Nebenziele des Staates, nicht anders als der Inhalt der Bürgerrechte, die Staatsmittel und die Individualität der Verbrecher dem zeitlichen Wandel unterworfen. Deshalb muß die Frage nach der Materialisierung der formalen Verurteilung in eine konkrete Strafe (die Grundfrage der Kriminalpolitik) stets der praktischen Zweckmäßigkeit und der historischen Sachlage entsprechend entschieden werden.

Die Objektivität und den Zwang der Strafe darf man jedoch nicht mit der Allgemeinheit der im voraus bestimmten und dem materialen Bestand des Verbrechens entsprechenden Schablone der Strafe (wie es die Vergeltungstheorie tut, s. II, 1) verwechseln. Die Objektivität und der Zwang können sich je nach der Eigenart jedes besonderen Falles vollkommen ändern. Man kann sogar sagen, daß

Digitized by Google

die von uns durchgeführte strenge Unterscheidung zwischen dem psycho-physischen Subjekt und dem Rechtssubjekt, zwischen der Verurteilung, als Form der Strafe, und ihrer Materie zur Forderung größtmöglicher Individualisierung der konkreten Strafe führt. Und in der Tat, wenn sich die formale Untersuchung nur auf das Rechtssubjekt bezieht, die tatsächliche Strafe aber es mit dem konkreten Ganzen zu tun hat, das sowohl einen Rechtswert, als auch ein empirisches Sein besitzt, so muß die konkrete Strafe, unter Beibehaltung der allgemeinen Strafform, den empirischen, stets individuellen Umständen entsprechend individualisiert werden. Die hieraus entspringenden Forderungen der empirischen Schulen (eine elastische Sanktion, die für Augenblicks- und Zustandsverbrecher verschieden wäre, die bedingte Verurteilung usw.) stehen nicht nur in keinem Widerspruch, sondern ergeben sich im Gegenteil mit vollkommener Stringenz aus der richtig verstandenen Philosophie der Strafe. Da die Verurteilung die Form der ganzen konkreten Strafe bildet und nur formal, aber nicht zeitlich ihr vorangeht, so müßte der Strafvollzug nicht von dem Gericht und dem Urteilsspruch getrennt werden, wie es jetzt der Fall ist. Jede Strafe materialisiert die formale Verurteilung, verwirklicht den Rechtssinn der Strafe.

Wenn nun aber die Philosophie der Strafe nicht imstande ist, materiale Strafen abzuleiten, bedeutet das etwa, daß ihr schlechthin keine Stimme bei deren Bewertung zukommt? Indem Kant die transzendentalen Formen der Wissenschaft aufdeckte, stellte er nicht nur die formale Struktur der Wahrheit fest, sondern bestimmte auch die Grenzen der Erkenntnis. Ein für allemal machte er die auf die Anerkennung eines selbständigen, transzendenten Seins der Formen gegründete, »vorkantische Metaphysik« unmöglich. Indem er die Metaphysik verwarf, fällte er ein, wenn auch rein negatives, Urteil über das konkrete materiale Wissen. Darin besteht gerade die Grenzen setzende Bedeutung der Form: dadurch daß sie die formale Voraussetzung eines Kulturgebietes bildet, bestimmt sie zugleich die Schranken ihrer Anwendung, die äußersten Grenzen ihrer Materialisierung. Innerhalb dieser Grenzen bewegt sich nun das konkrete, das dem historischen Wechsel unterworfene Sein, es darf aber diese Grenzen nicht überschreiten, sonst gerät es in Widerspruch mit dem eigenen Apriori, d. h. mit dem ihm eigenen Sinn. Die Logik, die die Formen der Wissenschaft untersucht, ist nicht imstande die Frage über die materiale Richtigkeit des Ptolemäischen oder Kopernikanischen Systems zu entscheiden. Obgleich sie material einander ausschließen, sind sie doch formal beide wahr,

Digitized by Google

denn sie sind in gleicher Weise durch dieselben formalen Voraussetzungen bedingt (wie z. B. durch die Kategorie der Kausalität usw.). Die Frage über die materiale Wahrheit wird ausschließlich von materialen (empirischen) Wissenschaften entschieden. Jede Metaphysik aber, die sich auf die Leugnung der Kategorie der Kausalität oder auf die Verwechselung ihrer verschiedenen Arten gründet, widerspricht der Form der Wissenschaft selbst. Sie ist nicht material, sie ist formal falsch. Die Frage nach ihrer formalen Wahrheit gehört selbstverständlich zur Kompetenz der formalen Wissenschaft. So widerlegte seinerzeit Kant die »rationale Psychologie« mit ihrer Seelensubstanz. Daraus erhellt, daß man auch auf Grund formaler Prinzipien stets eine negative Bewertung der konkreten Erscheinungen geben kann, obgleich jede positive Deduktion des Konkreten aus dem Formalen unmöglich bleibt. — Gibt es nun nicht auch unter den historischen, uns überlieferten konkreten Strafen solche, welche die F o r m e n der Strafe überschreiten und damit aus einem Rechtsakt in sein Gegenteil umschlagen und ihren Rechtssinn verlieren? Wenn wir uns unsere Kritik der Begründung der Todesstrafe durch die Talionstheorie (siehe II, 1) ins Gedächtnis rufen, so wird uns diese Annahme höchst wahrscheinlich vorkommen. Um uns aber davon vollkommen zu überzeugen, müssen wir zuvor die Grenzen der Materialisierung der formalen Verurteilung in einer konkreten Strafe feststellen. Diese Grenzen können nicht überschritten werden, ohne daß zugleich das Wesen der Strafe, als Rechtsakt verloren ginge. Die Strafe, die diese Grenzen mißachtet, hört auf Strafe, d. h. Rechtsakt, zu sein. Sie kann noch als Akt der Rache, der allgemeinen Sicherheit usw. gerechtfertigt werden, aber niemals als Akt der Rechtsprechung.

1.

Die eine gesuchte Grenze ist die öffentliche Verkündigung des Urteils, als minimale Materialisierung der Verurteilung in einer konkreten Strafe. Die Verkündigung des Urteils ist schon unzweifelhaft eine Materialisierung der Verurteilung, denn sie realisiert sich objektiv in der Psyche des konkret-existierenden Rechtssubjekts: der Verbrecher muß das Urteil lesen oder es anhören und insoweit sich der darin ausgesprochenen Verurteilung beugen. Zweifellos liegt bereits in der Verkündigung des Urteilsspruches der leichteste (oft aber auch nicht der leichteste) psychische Zwang, eine, wenn auch oft kaum merkliche Einschränkung der Rechte. Wenn einige Vertreter der »klassischen« Schule dem Verweis die Bedeutung

Digitized by Google

einer Strafe absprechen [1]), so tritt dadurch die ihnen eigene rationalistische Materialisierung der Form der Strafe nur um so deutlicher hervor. Der psychische Zwang und das »Leiden«, in denen die Schule geneigt ist ein notwendiges Moment der Strafe zu sehen, sind tatsächlich nur Begleiterscheinungen der Strafe, Erlebnisse des psychophysischen Subjektes, das bloß der (allerdings unentbehrliche) materiale Träger der zu strafenden Rechtsperson ist. Der Zwang ist nur ein »unedles Mittel« für den edlen Zweck des Rechts, er ist bloß sein »Knecht, der kraft echter Knechtsnatur ohne den Herrn nicht leben kann, dessen höchster Stolz sein Eifer und seine Kraft im Herrendienst bildet« [2]). Dadurch, daß bei äußerster Armut des Verbrechers die Gefängnishaft von ihm nicht als ein Leiden empfunden wird, hört sie doch nicht auf, Strafe zu sein. Für die Konkretisierung der Verurteilung zu einer Strafe reicht schon der leichteste Zwang, ja sogar die allerminimalste Einschränkung der konkreten Rechte des Rechtssubjekts aus. Die öffentliche Verkündigung der Verurteilung ohne weitere Einschränkung der Rechte genügt öfters vollkommen, um das Gerechtigkeitsgefühl, selbst in Fällen der schwersten Verbrechen, zu befriedigen. Zugleich scheint sie für uns auch tatsächlich die leichteste und minimalste Materialisierung der Verurteilung und insofern die eine der gesuchten Grenzen der Materialisierung zu sein. Nach der Verkündigung des Urteils bleibt nur noch die Verurteilung selbst, d. h. die bloße Form der Strafe übrig. Die Mißachtung dieser Grenze würde deshalb die Vernichtung der Materie der Strafe bedeuten: jede Strafe aber besteht notwendig aus Form und Materie.

2.

Nach dem Gesagten wird es jetzt nicht schwer fallen auch die andere Grenze der Materialisierung der Verurteilung zu bestimmen. Die Strafe ist nichts anderes, als die Realisierung der Verurteilung; folglich muß sie, gleich der Verurteilung selbst, notwendig auf das Rechtssubjekt gerichtet sein. Sie hat einen Sinn, solange noch das Rechtssubjekt als Träger der Rechtsidee, als Glied der Rechtsgemeinschaft existiert. Die Einschränkung der Rechte, in der sich notwendig die Materialisierung äußert, widerspricht nicht dieser Forderung, denn es werden nur einzelne, konkrete Rechte, d. h. der Inhalt der »Rechtssubjektivität« aber nicht die Idee der Rechts-

1) Vgl. Bierkmeyer, Gedanken zur bevorstehenden Reform der deutschen Strafgesetzgebung. B. 48. »Archiv für Strafrecht und Strafprozeß« S. 75.

2) Binding, Normen, S. 504.

Digitized by Google

subjektivität selbst aufgehoben. Wie sehr auch die Strafe den Inhalt der Rechtssubjektivität einengen mag, — solange diese überhaupt noch besteht, d. h. solange dem Verbrecher noch irgend ein Recht verbleibt, und wäre es auch das allerunbedeutendste, behält die Rechtssubjektivität als Form des Inhalts noch ihre Geltung und insofern auch die Strafe ihren Rechtssinn bei. Wird aber diese letzte Grenze überschritten, indem durch die Entziehung aller Rechte der Inhalt der Rechtssubjektivität vernichtet und dadurch auch die Geltung ihrer Form, die einen Sinn nur als Form für einen Inhalt hat, aufgehoben, — so büßt die Strafe, die ihr notwendiges Element, das Rechtssubjekt, verloren hat, ihren Rechtssinn sofort ein. Jede Ueberspannung beraubt die Strafe ihres Sinns und läßt sie in ihr Gegenteil umschlagen. Es wird hier gleichsam der Grenzwert der Elastizität des Rechts überschritten: anstatt des erwarteten Rechtseffektes ergibt sich sinnlose Trägheit. So erweist sich also als die andere Grenze der Materialisierung der Strafe der Verlust aller Rechte mit Ausnahme des einen, das eben noch die Möglichkeit gibt, den Verbrecher als Rechtssubjekt anzuerkennen.

Es versteht sich von selbst, daß die empirischen Schulen eine wesentliche Grenze zwischen dem vollkommenen Verlust aller Rechte oder der Ausstoßung aus der Rechtsgemeinschaft (Friedlosigkeit) und der modernen öffentlichen Strafe nicht ziehen können. Die letztere ist aus der ersteren entstanden, beide entsprechen den »Rechtsbegriffen ihrer Zeit«, beide stellen die Reaktion der Gesellschaft gegen die Aeußerung sozialfeindlicher Instinkte dar. Für eine wahrhafte Rechtstheorie aber liegt zwischen der Friedlosigkeit oder der Verknechtung und der modernen Rechtsstrafe eine ebenso tiefe Kluft, wie zwischen der hellenischen Wissenschaft und dem utilitarischen Wissen der ägyptischen Priester. Mit dem Auftreten der Buße als Friedkauf »steht die Geschichte an einem großen Wendepunkt, dessen Eintritt sich freilich kalendarisch nicht genau festlegen läßt. Der Verbrecher verliert dann durch seine Tat den Frieden nicht mehr [1]). In demselben Augenblick« — und nicht früher — »tritt die Strafe und das subjektive Recht auf Strafe zuerst in das germanisch-deutsche Recht ein« [2]). Die Friedlosigkeit hat nichts mit dem Recht zu tun: »Hatte sich der Missetäter durch

1) D. h. er bleibt ein Glied des Rechtsverbandes, ein Rechtssubjekt.

2) K. Binding, Die Entstehung der öffentlichen Strafe. S. 32. Nach Binding liegt die Bedeutung der Buße gerade darin, daß sie einen Uebergang bildet »zwischen der Ausstoßung des Verbrechers aus der Rechtsgemeinschaft und seiner Bestrafung innerhalb ihrer: zwischen Acht und Strafe.«

Digitized by Google

seine Untat selbst aus dem Frieden gestoßen, so gab es nun gegen ihn kein Unrecht mehr«. Denn »gegen den Wolf gibt es kein Recht« [3]). Jeder beliebige Fiedensbruch genügt, um den Verbrecher in gleicher Weise aus der Rechtsgemeinschaft auszustoßen, ihn zu einem »Wolf« zu stempeln. Dieses »Gleichmaß in der Maßlosigkeit« [4]) ist für die Friedlosigkeit besonders charakteristisch, und das ist vollkommen verständlich: denn um ein Maß zu haben, um das Verbrechen verschieden bewerten, um die Strafe individualisieren zu können, muß man das Verbrechen und die Strafe vorher als Rechtswerte überhaupt empfunden haben. Die des Rechtssinnes bare Strafe kann natürlich nicht als ein Rechtsakt individualisiert werden. Die moderne Forderung äußerster Individualisierung der Strafe kann nur als empirische und deshalb individuelle Materialisierung ein und derselben jeder Strafe zugrunde liegenden Form der Verurteilung gerechtfertigt werden. Man könnte sogar sagen, daß die Erkenntnis der Verurteilung, als identischer Form jeder Strafe, die »Maßlosigkeit im Maß«, als ihr, wenn auch unerreichbares Ideal, aufstellt, So erscheinen denn das »Gleichmaß in der Maßlosigkeit« und die »Maßlosigkeit im Maß« als die äußersten Pole der historischen Strafe. Die Ueberwindung der ersteren führte die Menschheit in die Sphäre der Strafe ein. Die für uns unerreichbare Realisierung der letzteren würde uns wohl überhaupt aus der Rechtssphäre hinausführen. Zwischen diesen beiden äußersten Polen bewegt sich die historische Strafe. Sie begann mit der rohen unbewußten Materialisierung der Form der Verurteilung in der Praxis des Talions, dieser primitivsten und gröbsten Art der Individualisierung der Strafe. Im Laufe der Geschichte gewann die Forderung nach Individualisierung der Strafe immer mehr an Kraft, und als sie ihren Höhepunkt erreichte, verschlang sie die individuell zu materialisierende Form der Verurteilung selbst, deren Identität und Konstanz mit der Starrheit und Unbiegsamkeit der primitiven Individualisierung fälschlich verwechselt wurde. Aber gerade diese äußerste Individualisierung führte zur Erkenntnis ihrer Kehrseite, d. i. der reinen, durch keine materialen Momente verhüllten Verurteilung, als der identischen Form, die jeder konkreten Strafe, wie verschiedenartig und individuell sie auch sein mag, einen Rechtssinn verleiht.

3) S. 31.

4) S. 20, 21. Diese kann sich erst dann realisieren, wenn es dem Recht gelingen wird, das ganze Leben vollkommen zu umfassen. Würde aber diese ewige Harmonie des Rechts mit dem Leben nicht schon ein Ueberschreiten der Rechtssphäre und ein Eintreten etwa in die Sphäre der Hegel'schen »absoluten Sittlichkeit« bedeuten?

Digitized by Google

Ist aber schon die Friedlosigkeit kein Rechtsakt mehr, braucht man dann noch den rechtswidrigen Charakter der Todesstrafe zu beweisen? Es liegt uns vollkommen fern die für den Staat traurige Notwendigkeit, unter Umständen zur Tötung greifen zu müssen, zu leugnen (z. B. zur Selbstverteidigung im Kriege, während eines Aufstandes). Alles das sind Fälle der äußersten Not: sie werden vom Recht bloß geduldet, analog der Notwehr des einzelnen, sie sind aber keine Rechtsakte. Wie notwendig, ja wie politisch klug es zuweilen auch sein mag, einen Menschen hinzurichten, so gilt es doch den rechtswidrigen Charakter der Hinrichtung ausdrücklich anzuerkennen. Wie bei der Friedlosigkeit, so wird auch bei der Todesstrafe die Form der Strafe — das Rechtssubjekt — vernichtet, und die Strafe verliert dadurch ihren Rechtssinn. Oder genauer: nicht das Rechtssubjekt selbst (das, wie alles Geltende, unvernichtbar ist), sondern die Möglichkeit seiner Materialisierung wird vernichtet. Leben und Bewußtsein, wie wertindifferent sie an sich auch sein mögen, bilden doch den einzigen denkbaren Ort der Wertrealisierung. Ohne diese materiale Grundlage bleiben die Werte gleichsam in der Luft schwebende Gültigkeiten. Wie wichtig es auch sein mag das Rechtssubjekt vom psycho-physischen Organismus zu unterscheiden, so darf man doch nicht vergessen, daß das Rechtssubjekt bloße Form ist, die ohne ihre Materie keinen Sinn hat und im Leben mit ihr ein einheitliches Ganzes bildet. Die vom Rationalismus erstrebte Hypostasierung der Form zu einem selbständigen Wesen, das von seinem empirischen Träger unabhängig existiert, ist nicht zulässig. Hier ist der Punkt, wo das psychophysische Subjekt und das Rechtssubjekt, die wir anfangs getrennt hatten, wiederum vereinigt werden müssen, als zwei einander notwendig fordernde Elemente [1]).

Das Gesagte sollte eigentlich für die Feststellung der Grenzen der Strafe vollkommen genügen, und wir könnten unsere auch ohnehin schon langwierige Untersuchung beschließen, wenn nicht zahlreiche Vorurteile mit der Frage über die Todesstrafe verknüpft wären. Die Wichtigkeit dieser Frage zwingt uns etwas länger bei den Einwänden zu verweilen, die gegen unseren Beweis der Rechtswidrigkeit der Todesstrafe erhoben werden könnten; wir tun es um so lieber, als die Kritik dieser Einwände uns die Möglichkeit bieten

1) Deshalb ist auch, abgesehen von ihrem heuchlerischen Charakter, die Verteidigung der Todesstrafe, die mit der Unsterblichkeit der Seele argumentiert, unbegründet. Nur ein diesseitiges, empirisches und materialem Wissen zugängliches Subjekt kann Träger eines Rechtswertes sein.

Digitized by Google

wird unserer ganzen Untersuchung noch einige, ihr fehlende Striche beizufügen. — Erstens könnte man, auch bei völliger Uebereinstimmung mit allen unseren theoretischen Erwägungen, behaupten, daß die Hinrichtung das Rechtssubjekt nicht vernichte. Sie sei keine Strafe, sondern bloß die Folge einer Strafe. So lange sie nämlich vollzogen wird, ja bis zum allerletzten Augenblick vor dem Tode, bleibt der Verbrecher ein Rechtssubjekt. Verfügt er doch über persönliche Unantastbarkeit, da er nicht beleidigt, nicht getötet werden dürfe, obgleich er nach Verlauf einiger Minuten ein lebloser Körper ist. Die Ermordung eines zum Tode Verurteilten sei eben solch ein Verbrechen, wie die Ermordung jedes anderen Bürgers. Die Hinrichtung selbst werde in strengen, vom Gesetz genau vorgeschriebenen Rechtsformen vollzogen. Nach Vollstreckung des Urteils aber gebe es kein materialisiertes Rechtssubjekt mehr — und auch keine Strafe. Folglich widerspreche die Todesstrafe trotz ihrer Schwere den formalen Voraussetzungen der Strafe nicht. — Wie plausibel dieser Einwand auch klingen mag, so ist er doch nur ein philosophischer Sophismus. Der ihm zugrunde liegende Fehler ist den Trugschlüssen der Eleatischen Schule ganz gleichartig. Ebenso wie es unmöglich ist, eine konkrete Bewegung auf die Summe der von ihr durchlaufenen Raumabschnitte zurückzuführen, oder einen unteilbaren Bewegungsakt in einem teilbaren Raum auseinanderzulegen, ebensowenig kann man auch ein konkretes Leben in teilbare Zeitmomente zerlegen und daraufhin genau bestimmen, in welchem dieser Momente das Leben erloschen und ein toter Körper zurückgeblieben ist. Wie kurz auch der Augenblick bei der Hinrichtung sein mag, in dem der Verbrecher aufhört ein Rechtssubjekt zu sein (sagt man doch, daß sogar der Kopf des Hingerichteten noch einige Augenblicke nach der Hinrichtung lebt), so existiert er doch zweifellos. Wie schnell und »vervollkommnet« die Hinrichtung auch sein mag, so findet sich in jeder Hinrichtung ein wenn auch unendlich kurzer Augenblick, wo die Strafe gegen einen noch lebenden Menschen, dem aber schon jede »Rechtssubjektivität« fehlt, gerichtet ist. Und keine Elektrizität, keine Vervollkommnung der Technik der Todesstrafe vermag hieran etwas zu ändern. Man kann diesen schrecklichen Augenblick wohl auf ein Minimum reduzieren, aber ihn ganz auszutilgen, ist nicht möglich. Wir stehen hier vor einer prinzipiell unlösbaren Aufgabe; es wäre töricht, ihre Lösung vom Fortschritt der Technik zu erwarten. Es ist eben unmöglich aus, der Zeit einen ihrer Momente, und wäre es der allerkürzeste, ausfallen zu lassen [1]).

1) Durch natürlichen oder gewaltsamen Tod wird täglich Tausenden von Leben

Digitized by Google

Man könnte uns auch erwidern, daß wir zu viel behaupten, wenn wir die Möglichkeit der rechtlichen Vernichtung des Rechtssubjekts leugnen. Steht nicht einmal dem Staate das Recht zu, den Bürger, der sich gegen ihn vergangen hat, auszustoßen, folgt dann nicht daraus, daß überhaupt kein Verband und keine Gemeinschaft das Recht hat, ein ihr mißfälliges Glied aus ihrer Mitte auszuschließen? Ist diese Folge nicht zu weittragend? Was soll man mit all den unzähligen Vereinsstatuten machen, die eine automatische Entziehung aller in jenen Vereinen genießbaren Rechte vorhersehen, wie z. B. im Fall der Nichtentrichtung des Mitgliedsbeitrags usw.? Sollen auch sie als dem formalen Apriori des Rechts widersprechend gelten? Diese Folgerung wäre in der Tat nicht zu umgehen, falls jene Vereine die höchsten Rechtsverbände wären, falls der Austritt aus ihnen den Verlust aller Rechte, die Erklärung zum »Wolf« bedeutete. In Wirklichkeit aber bleibt der aus dem Verbande Ausgeschlossene nach wie vor ein Rechtssubjekt, das bloß einiger konkreter Rechte, über die er, als Glied des Verbandes verfügte, verlustig gegangen ist. Jener Spezialverband ist überhaupt erst auf der Grundlage des allgemeineren Staatsverbandes möglich. Dieser letztere verleiht dem ersteren Sinn und Bedeutung. Stellen wir uns vor, daß jener spezielle Verband mit seinem besonderen Recht zur höchsten Rechtsinstanz wird, dann würde in der Tat die Ausstoßung aus ihm allen Rechtssinn verlieren. Damit ein Rechtsakt (wie die Rechtsentziehung) rechtlichen Sinn hat, muß er einer höheren Instanz unterstehen und in ein höheres Rechtsverhältnis einbegriffen sein. Fehlt aber dieses höhere Rechtsverhältnis, das jene Rechtsentziehung noch umfassen könnte, — so fällt die Strafe notwendig aus der Rechtssphäre heraus und sinkt auf die Stufe einer bloßen Sicherheitsmaßregel herab. Es handelt sich hier nicht um die Entziehung gewisser besonderer Rechte, sondern um die Aufhebung der »Rechtssubjektivität« überhaupt.

Von ähnlichen Motiven ausgehend, versucht auch W L. Ssolowjow die rechtliche Sinnlosigkeit der Todesstrafe (zugleich aber auch der lebenslänglichen Haft) nachzuweisen [1]). Seiner Auf-

---

ein Ende gesetzt, mithin werden dadurch auch ebensoviele Möglichkeiten der Realisierung von Rechtssubjekten vernichtet, aber niemanden wird es wohl einfallen, einen derartigen Todesfall einen Rechtsakt zu nennen! Wir bestreiten hier nicht die Möglichkeit des Mordes und der Vernichtung des Rechtssubjekts, sondern den Rechtscharakter irgend eines Mordes.

1) In seinem (russischen) Werke »Recht und Sittlichkeit« (1897) S. W. B. 7 (I. Ausg.) S. 553 f. Vgl. französischen Auszug aus diesem Werke Wl. Ssolowjow, La

Digitized by Google

fassung nach besteht das Wesen des Rechts »im Gleichgewicht zweier sittlicher Interessen: der persönlichen Freiheit und des allgemeinen Wohls«; daraus folgert er, »daß das letzte Interesse (das Gemeinwohl) das erste (die persönliche Freiheit des einzelnen) nur begrenzen, aber keineswegs es vollkommen eliminieren darf, würde doch dadurch jenes Gleichgewicht augenscheinlich zerstört werden. Deshalb dürfen die Maßnahmen, die gegen den einzelnen gerichtet sind und die dem Interesse des Allgemeinwohls entspringen, in keinem Fall bis zur Beseitigung dieser Person, als solcher, sei es durch Hinrichtung oder durch lebenslängliche Entziehung der Freiheit gesteigert werden«. — Trotz der Aehnlichkeit der Motive in der Beweisführung, scheint uns Ssolowjows Argumentierung die Form der Strafe nicht genau genug zu bestimmen und deshalb auch ihre obere Grenze nicht ganz richtig festzusetzen. Der formale Freiheitsbegriff, der das Wesen des Rechts bestimmt, ist, wie wir gesehen haben (I, 2), nichts anderes, als die »Rechtssubjektivität« überhaupt. Man darf aber nicht die Freiheit überhaupt (die Rechtssubjektivität) mit den konkreten Arten der Freiheit (Freizügigkeitsrecht, das Recht des Briefgeheimnisses u. a.), die der zu lebenslänglicher Haft Verurteilte verliert, verwechseln. Im Gefängnis bleibt er doch im Besitz einer ganzen Reihe von Rechten (unter anderen des Rechts zum Leben, oftmals auch einiger Eigentumsrechte, des Rechts Verbrecher zu sein und vom Gericht nach dem Gesetz gerichtet zu werden usw.). Deshalb widerspricht auch die lebenslängliche Haft den formalen Voraussetzungen der Strafe nicht, sie ist rechtlich nicht sinnlos, wie erwünscht vielleicht ihre Abschaffung auf Grund anderer schon rein materialer Erwägungen auch sein mag. Hier wie in manchen anderen, spielt auch noch in die Betrachtungen Wl. Ssolowjews die Vermengung des Rechtssubjekts mit dem psychophysischen Subjekt hinein.

* * *

Erst wenn diese falsche Voraussetzung endgültig beseitigt ist, d. h. wenn die Rechtsübertretung vom materialen Bestand des Verbrechens, die Verurteilung von der konkreten Strafe, überhaupt das Rechtssubjekt vom psychophysischen streng geschieden ist, kann die wahrhaft kritische Synthese der im Strafrecht kämpfenden Richtungen erreicht werden. Dazu darf man sich aber nicht von muß den in die Augen fallenden Erscheinungen blenden lassen, sondern

---

question penale au point de vue éthique. (Revue internationale de sociologie, Paris 1897) und auch »La peine de mort« (in derselben Revue, 1898).

Digitized by Google

ohne das Selbstverständliche zu verachten, zu den Quellen des Rechts emporsteigen, die ihm Sinn und autonome Bedeutung verleihen. Wie alles, was allzu unmittelbar empfunden und erlebt wird, ist das Selbstverständliche besonders schwer ins Bewußtsein zu heben. Die Rechtsformen, von denen die von uns aufgedeckten Formen der Strafe nur einen geringen Teil bilden, gehören auch zum Selbstverständlichen. Es ist so schwer sich ihrer bewußt zu werden, weil sie in dem konkreten Rechtsleben mit den materialen Rechtsanschauungen zu einem untrennbaren Ganzen verschmolzen sind. Allein wenn auch im konkreten Leben ein absolutes Verschmolzensein der Verurteilung mit der Strafe, des Rechtssubjekts mit dem psychophysischen Subjekt, überhaupt der Form mit dem Inhalt stattfindet, so hat doch die Philosophie gerade mit ihrer Unterscheidung zu beginnen. Hierauf fußend mag man wohl unsere Auffassung eine dualistische nennen: allein man darf dabei nur nicht vergessen, daß unser Dualismus bloß ein Dualismus der philosophischen Methode ist [1]). Indem wir uns dieser Methode bedienten, suchten wir das Recht als ein autonomes, auf nichts anderes zurückführbares Gebiet, das die gleiche Struktur, wie die anderen Kultursphären hat, zu begreifen. Die Philosophie ist einheitlich, insofern sie es überall mit identischen Grundverhältnissen, analogen Elementen, gleichartigen Kräften und Antinomien zu tun hat. Sie ist pluralistisch, insofern ihre einzelnen Gebiete aufeinander nicht zurückführbar sind, sondern durch ursprüngliche Formen bedingt werden, die nicht voneinander abzuleiten, nicht zu beweisen, sondern nur aufzuzeigen, zu erschauen sind, indem sie vom Grunde des Erlebnisses zur Höhe des reflektierenden Bewußtseins gehoben werden. Endlich ist die Philosophie auch dualistisch, insofern ihre Methode die Methode der Unterscheidung, der Herausschälung der Form aus dem konkreten Ganzen, der Gegenüberstellung von Form und Nichtform, oder Inhalt, ist. Deshalb können wir auch im modern gewordenen Streit des Monismus, Dualismus und Pluralismus uns keiner der streitenden Parteien anschließen. Unsere Untersuchung sollte gerade, wenn auch an einer speziellen Frage, die Gegenstandslosigkeit des ganzen Streites zeigen.

1) Uebrigens wäre es richtiger, unsere Methode nicht eine dualistische, sondern »heterothetische« zu nennen. Vgl. Rickert »Das Eine, die Einheit und die Eins«. »Logos« Bd. II. S. 36 ff.

Digitized by Google

Notizen.

M. Scheler — Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß. Niemeyer, Halle a. S. 1913.

Wie ein Haufen Blöcke kostbaren Gesteins mutet dieses kleine Buch an. Es will nur eine schlichte phänomenologische Studie zur Berichtigung der Auffassung von Mitgefühl, Liebe und Haß sein, doch sprengt es diesen Rahmen durch die verantwortungsschweren und entscheidenden Einsichten, die weit über ihre skizzenhafte Behandlung hinausweisen und einen monumentalen Ausbau erheischen. Diese Tatsache mag wohl der Grund sein, warum der Leser das Buch aus der Hand legt mit dem dumpfen Gefühl: „Ja warum bricht es denn hier ab? Das ist doch kein richtiges Ende".

Nachdem der Verfasser die Sympathiegefühle aus der ihnen üblich zugewiesenen Lage — der Rolle der Grundsteine eines ethischen Systems — herausgelöst, unternimmt er eine Reinigung des Begriffs „Mitgefühl", welches in seiner ungeklärten Identifizierung mit „Nachfühlen" und „Ansteckung" das ganze Problem in eine unglückliche Verwirrung gebracht hat. Denn wenn Nachfühlen ein emotionaler Erkenntnisakt ist und jeglichen streng sittlichen Wertes entbehrt, so ist Gefühlsansteckung erst recht eine Erscheinung, die, ob zwar an sich interessant, keinen Platz in einem ethischen System beanspruchen dürfte. Ist aber einmal der Begriff des wahrhaften Mitgefühls herausgearbeitet, so fallen seine empirisch-psychologischen, phylogenetischen und metaphysischen Ableitungen zusammen. Eine jede dieser Ableitungen verletzt oder ignoriert in irgend einem Maße das Wesensgesetz des Mitgefühls, welches die Erhaltung, nicht die Aufhebung der Distanz zwischen dem Selbst des Mitfühlenden und demjenigen, worauf sein Akt geht, fordert. Nachahmung und Einfühlen, sozialer Instinkt und Auflösen in der Einheit des Seins führt eine zuständliche Ineinssetzung von Ich und Du an die Stelle, wo richtig verstandenes Mitfühlen nur ein Für- und Ineinanderwirken zuläßt. — Dann wird die alte Frage aufgeworfen, warum das Mitleid einen Vorrang vor der Mitfreude genießt. Der Verfasser analysiert verschiedene Antworten, entscheidet sich selbst aber für die Lösung, in diesem Vorziehen des Mitleids lediglich ein sozialpraktisches Motiv zu erblicken: „Mitleid wird Ursache von hilfreichem Tun". Vielleicht geht jedoch dieses Problem nicht ganz so glatt auf, wie der Verfasser meint. Wenn man seine meisterhaften Darlegungen über einzelne Momente des Leidens (z. B. die Sucht zum Leiden als Leiden) dankbar entgegennimmt, so bedauert man gerade hier das Fehlen einer Wesenserkenntnis des Leidens um so mehr — denn nur eine solche Erkenntnis hätte ein wirkliches Licht über diesen Vorzug des Mitleids vor der Mitfreude gebracht.

Nachdem das Mitgefühl von der für es mißlichen Schale befreit und nun in seiner Eigengesetzlichkeit

Digitized by Google

wiederhergestellt ist, wird die Liebe von der ihr angediehenen Verquikkung mit den Symphathieregungen gelöst. Der Verfasser wehrt sich gegen die Deutung der Liebe als eines Abkömmlings des Mitleids oder des Wohlwollens. Die Liebe ist kein Fühlen, sie ist ein geistiger Akt, der sich auf Werte, und durch sie hindurch auf ihre Träger richtet; sie ist die Bewegung zum Höhersein des Wertes. Was sind ihre sittlichen Objekte? Es ist irrig zu behaupten, es gäbe keine sittliche Liebe zu Kunst und Wissenschaft, obgleich sittlich im prägnanten Sinne nur die Liebe zur Person genannt werden darf. In der Erörterung über die Arten von Liebe spricht der Verfasser den Gedanken aus, daß nur die Liebe, welche noch ohne Objekt, schon in ihrer Regung eine Qualität aufweist (Mutterliebe, Heimatliebe), einer wahren Erfüllung fähig ist. Somit würde dieser Satz der Liebe zur Kunst (als auf ein Objekt gerichtete Liebe) die Erfüllung absprechen. Ob mit Recht? Es werden dann die naturalistischen Liebestheorien einer Prüfung unterworfen. Ihr Unglück besteht darin, daß sie gerade das Wesentlichste des Problems, die Phänomene der seelischen Liebe, und erst recht der Liebe zum Heiligen, übersehen oder vielmehr durch wertlose Hypothesen verdunkeln. Die Behandlung der Freudschen Theorie erfreut sich seitens des Verfassers einer kaum zu rechtfertigenden Milde, die um so bedenklicher erscheint, wenn man die Verwertung eines Teils derselben für den Begriff des Schicksals für grundirrig hält. Das Buch schließt mit einer Untersuchung über die Annahme eines fremden Ichs. Der alte Wahn, wir könnten nicht aus unsrem Kerker hinaus und könnten die fremden Ichs nicht wahrnehmen, sind zerstört, indem gezeigt wird, daß nur die Vorgänge des Leib-Ichs in ewiges Dunkel gehüllt, während Seelisches und Geistiges des Anderen uns ebenso erkennbar sind, wie unser eigenes Innere. Hier rühren wir schon an die Schwelle, wo die Fragen, unausgesprochen, stumm ihrer Lösung harren. — Doch will ja das Buch nur ein Anfang sein.

V. Plincke.

Aus dem Feld-Post-Brief eines kriegsfreiwilligen Kanoniers und Studenten der Philosophie.

„. . . Mir geht es nach wie vor gut, obwohl die Schlacht bei . . ., an der ich am 30. Oktober teilgenommen habe, mit ihrem Kanonengedonner von 24 Batterien meine Ohren fast taub gemacht hat. Trotzdem jede Minute daran erinnert, daß wir im Kriege und in Feindesland sind, bin ich immer noch der Ansicht, daß die dritte Kantische Antinomie wichtiger ist, als dieser ganze Weltkrieg, und daß Krieg zu Philosophie sich verhält wie Sinnlichkeit zu Vernunft. Ich glaube einfach nicht daran, daß die Geschehnisse dieser Körperwelt unsere transzendentalen Bestandteile auch nur im mindesten tangieren können, und werde nicht daran glauben, selbst wenn mir ein französischer Granatsplitter in den empirischen Leib fahren sollte. Es lebe die Transzendentalphilosophie!“

Digitized by Google

Studien zur Philosophie der Kunst, besonders der Rembrandtschen.

Von

Georg Simmel.

I.

»Die Einheit des wohlkomponierten Renaissancebildes liegt außerhalb des Bildinhaltes selbst, sie ist als abstrakte Form zu denken: Pyramide, Gruppensymmetrie, Kontrapost an und mit den Einzelfiguren — deren an und für sich selbständige Bedeutung auch von anderem Inhalt erfüllt werden könnte. Abgesehen aber von dieser, in einem ideellen Außerhalb gelegenen Form, hat das Bild oft eine sehr geringe Einheit, sondern besteht in einem Nebeneinander von Teilen, die dadurch, daß sie alle gleichmäßig durchgeführt sind, ganz des organischen Verhältnisses entbehren.« Dieser Satz aus einer früheren Rembrandtstudie [1]) gilt natürlich nur in sehr abgestuftem Maße für italienische Kunst überhaupt. Bei Giotto ist keine innere Fremdheit zwischen der kompositionellen Form und dem eigenen Leben der Gestalten fühlbar, einmal, weil die letzteren überhaupt nicht stark individualisiert sind und keine Existenz beanspruchen, die über die Funktion ihrer bildmäßigen Gegebenheit hinausginge: und dann, weil die Form hier noch keine geometrische, sondern eine architektonische ist. Das geometrische Schema der späteren Kompositionen hat eine Abstraktheit, deren Leere und hart selbständiger Sinn durch keine noch so geistreiche und im einzelnen lebendige Erfüllung ganz zu überwinden ist. Architektonisch aber wird man eine Formgebung nennen können, die zwar nicht aus einer individuellen Lebendigkeit, wohl aber aus der materialen Extensität und dynamischen Intensität ihrer Erfüllungen unmittelbar hervorgeht und mit diesen identisch ist. Das architektonische Prinzip steht jenseits des Gegensatzes von Schematik und Leben. Die Gruppen

1) Logos, Bd. V, Heft 1.

Digitized by Google

Giottos erwachsen nicht aus den Lebendigkeiten der Einzelgestalten, ebensowenig aber als Ausfüllungen eines in eigener geometrischer Bedeutung vorbestehenden Schemas; sondern es ist wie ein Bauwerk, in dem kein Teil ein einzigartiges Leben hat, ein jeder aber doch eine eigentümliche Masse, Form und Kraft einsetzt und dadurch unmittelbar die mit nichts vergleichliche architektonische Einheit entstehen läßt. In Raffaels Madonnen bestimmt zwar wesentlich das geometrische Motiv die Komposition, allein sie sind von solcher malerischen Mächtigkeit, daß — sozusagen wenigstens nachträglich — das Eigenleben der Gestalten sich ohne inneren Widerspruch und ohne Zufälligkeit dieser Form anschmiegt. In der Madonna von Castelfranco ist der dreieckige Aufbau zweifellos etwas mechanisch und ohne rechte Beziehung zu der lyrischen Gesamtstimmung des Bildes; es ist aber interessant, wie sehr eben diese Stimmung und die vertiefte Schönheit der Gestalten über die Unbehilflichkeit der geometrischen Form Herr wird, sodaß der Gesamteindruck für Viele den der entsprechenden Raffaelschen Werke übertrifft, obgleich bei diesen der geometrische Schematismus und sein lebendiger Inhalt eine viel natürlichere, harmonischere Einheit bilden. Erst bei den minderen Meistern tritt ganz fühlbar hervor, daß das Schema und seine Erfüllung mit lebenden Wesen von ganz inkohärenten seelischen Grundstrebungen geführt und auseinandergeführt werden. Zu leugnen aber ist nicht, daß der im romanischen Wesen gelegene rationalistische Trieb nach klar überschaulicher, in sich geschlossener Außenform solche Schemata fördert, die durch die Selbständigkeit ihres Sinnes dem Inhalt gegenüber leer und mechanisierend wirken. Auch die Dichtkunst scheint mir dies zu bestätigen, insofern die spezifisch romanische Versform doch wohl das Sonett ist. Hier liegt jene anschauliche Geschlossenheit vor, die keine Fortsetzung gestattet und deshalb einerseits zeitlos-unhistorischen Charakter hat, sodaß man im Sonett nichts »erzählen« kann; andererseits den Weg ins Unendliche verschließt, der der Reichtum, vielleicht auch die Verführung der nordischen Völker ist. (In Dantes Versform mit ihrer prinzipiellen Unabschließbarkeit symbolisiert sich, was an gotischem Geiste in ihm ist). Das Sonett gleicht dem klassischen Ornament mit seinen in sich zurücklaufenden Formen, gegenüber dem nordischen, das sich ins Unendliche fortsetzen will. Diese gleichsam tendenziöse, unbarmherzig betonte Vollendetheit der Form begünstigt es, daß das Sonett die am meisten zur äußerlichen Spielerei verführende, am leichtesten leer und formalistisch wirkende Versart ist — wo nicht, genau wie bei dem geometrischen Schema der bildenden Kunst, eine singuläre Genialität dieser Gefahren Herr wird. Bei Rembrandt

Digitized by Google

nun erwächst die Gesamtform des mehrfigurigen Bildes aus dem Leben der einzelnen Figuren, d. h. daraus, daß das Leben der einzelnen, ausschließlich von ihrem eigenen Zentrum aus bestimmt, gewissermaßen über sie hinausströmt und dem der anderen begegnet, zu gegenseitiger Beeinflussung und Stärkung, Modifikation und Vermählung. Eine übergreifende Gesamtform, die man als für sich vorstellbare und bedeutsame dem Ganzen entlesen oder als ein Schema vorzeichnen könnte, wie an geometrisch komponierten Bildern, besteht hier nicht. Dies vielleicht trägt den unerhörten Eindruck der Nachtwache: daß die Einheit des Bildes sozusagen nichts für sich ist, nicht herauszuabstrahieren, nicht in einer Form jenseits ihrer Erfüllungen beruhend; sondern ihr Wesen und ihre Kraft ist nichts anderes als die unmittelbare Verwebung der Vitalitäten, die aus jedem Individuum herausbrechen. Es ginge schon zu weit über diese Unmittelbarkeit hinaus, konstruierte schon eine zu abstrakte Einheit, wollte man von einem Gesamtleben sprechen, das dies Bild trüge; das Leben bleibt vielmehr in jede einzelne Figur versenkt, und indem es von einer jeden zu der andern hinstrahlt, gibt es sein Zentrum nicht an eine darübergelegene Einheit ab. Nur der ganze umfassende Raum kann bei dieser Konstellation wie von Lebenswellen durchflutet sein, und wenn man das Magische dieses Bildes irgendwie — mit unvermeidlich subjektiver Symbolik — zu bezeichnen wagen will, so möchte man sagen: der Raum selbst scheint hier in lebendige Bewegung geraten zu sein, nicht nur die Erscheinungen im Raum. Denn die Totaleinheit des Bildes, die man als eine unerhört lebendige fühlt, ist nicht zu einer für sich gültigen, in Lösung von ihren Inhalten vorstellbaren Form gleichsam zugespitzt, sondern sie besteht in der Summe der Figuren, die aber dennoch nicht auseinanderfallen, sondern, wie angedeutet, mit ihren intensiven Lebendigkeiten sozusagen Adhäsion aneinander besitzen; sodaß tatsächlich nur das ihnen gemeinsame Medium, der Raum, durch die sich in ihm organisierenden Lebensphären wie eine große lebenerfüllte und dadurch selbst lebendig gewordene Einheit erscheint.

Man muß sich nur klarmachen, daß derjenige Wert eines Bildes, den wir als seine Einheit bezeichnen, auf viel manigfaltigere Weise herstellbar ist, als unsere an der Klassik geschulte Denkweise es im allgemeinen anerkennt. Dieser gewohnte Begriff heftet sich durchaus an die F o r m , die ihren Erfüllungen gegenüber irgendwie selbständig in sich selbst zurückläuft und dadurch gewissermaßen einen einheitlichen Begriff darstellt. Diese Art von Einheit ist aber ersichtlich nicht an organische Erfüllungen gebunden, sondern kann sich mit dem gleichen Erfolge formaler Geschlossenheit auch an un-

Digitized by Google

lebendigen Inhalten verwirklichen. Im Unterschiede davon aber gibt es eine Einheitlichkeit, die unmittelbar ihren Erfüllungen verhaftet ist, die gerade nur an diesem Stoff bestehen kann und zwar, weil sie nur aus ihm erstehen kann. Dies ist die Einheit ausschließlich des organischen Wesens. Die Einheit eines solchen läßt sich garnicht als eine Form denken, die mit einem irgendwie qualitativ anderen auszufüllen wäre. Und aus einer Mehrheit solcher Wesen kann ein Gebilde zustande kommen, das wiederum einheitlich ist, weil es seine im vitalen Sinne einheitlichen Bestandteile in Verwebung und Verwachsung zeigt; denn es ist das Wesen des Lebens, über sich hinauszugreifen, hinauszustrahlen, ohne seine Einheit zu verlieren, sich gleichsam mit einer Sphäre über seine primäre Greifbarkeit hinaus zu umgeben, die immer an seinen Mittelpunkt gebunden bleibt, aber mit der Sphäre anderer wechselwirkt, sich durchdringt, verschmilzt. In der deutschen Sinnesart liegt von vornherein eine andere Möglichkeit, Einheit zu empfinden, als in der klassischen. Dürers Melancholie, Holbeins Kaufmann Gyse, viele holländische Stilleben zeigen ein Nebeneinander von einzelnen Dingen, das vom Standpunkt der klassischen Kunst aus zufällig und zusammenhanglos erscheint. Aber obgleich es den Schöpfern selbst sicher nicht so erschien, so ist doch von da aus die Sehnsucht solcher germanischer Geister nach der klassischen Form begreiflich. Denn das Unorganische gewinnt anschauliche Einheit nur in geometrisch abstrakten Formen, es kann nicht durch Wachstum von innen her zu sinnvoller, d. h. einheitlicher Gestaltung gelangen, es entbehrt jener bewegten Sphäre, durch die ein Lebendiges mit dem andern zusammmenfließen kann. Jener frühere Mangel an äußerer Zusammengefaßtheit in der deutschen Kunst war also allerdings ein Widerspruch, die eigentümliche, nicht klassische Einheit, zu der diese Kunst hinstrebte, war an unorganischem Material nicht zu gewinnen. Erst mit Rembrandt hat dieses Streben sich selbst verstanden und hat, am deutlichsten in der Nachtwache, mit dem ihm unvermeidlich scheinenden und ihm dennoch innerlich widersprechenden Ideal der klassisch geometrisierenden Form gebrochen. Die Nachtwache ist eines der rätselhaftesten Bilder. Wie diese wirr und planlos, und, nach den hergebrachten Begriffen, formlos nebeneinander und durcheinanderlaufenden Konfigurationen die Einheit des Ganzen ergeben können, ohne die der ungeheure Eindruck dieses Ganzen gar nicht möglich wäre — das ist nach eben jenen Begriffen nicht zu erklären. Aber indem die Nachtwache so und so viele Lebendigkeiten und nur sie zum Bildinhalt macht und dem Geheimnis ihrer rein vitalen Wechselwirkungen anschau-

Digitized by Google

liche Sprache gibt, hat sie jenes alte germanische Drängen zu einer Einheit, die nicht geschlossen formmäßig, nicht für sich darstellbar, sondern nur an ihren Trägern zu realisieren ist, zum ersten Mal in der Geschichte der Kunst rein befriedigt. Die Einheit ist hier, wo sie zugleich ganz tief und ganz labil ist, auf eine viel gewagtere Weise gewonnen, als im klassischen Kunstwerk, bei dem sie durch den eigenen vorbestehenden Sinn der Form eine gewisse Garantie für das Nicht-auseinanderfallen-können und das Verstandenwerdenmüssen in sich trägt.

Hierfür ist nun ein früher schon angedeutetes Moment von der allergrößten Wichtigkeit: die Abstufung der Deutlichkeitsgrade im Rembrandtschen Gemälde. Die Herrschaft der klassischen Form, mit ihrem Streben nach geometrisch-übersichtlicher Einfachheit hat eben deshalb ein solches nach dem linearen Prinzip, und selbst der Kolorismus der venetianischen Kunst kann dies nicht verleugnen. Freilich hat die F a r b e , die den Rembrandtschen Deutlichkeitsunterschieden ihr eigentliches Feld eröffnet, schon an und für sich zu dem Formprinzip in seiner wesentlich linearen und plastischen Bedeutung ein tiefes Gegensatzverhältnis. Stellt sich in der Form gewissermaßen die abstrakte Idee der Erscheinung dar, so steht die Farbe sowohl diesseits wie jenseits dieser: sie ist sinnlicher und ist metaphysischer, ihre Wirkung ist einerseits unmittelbarer, andererseits tiefer und geheimnisvoller. Ist die Form etwa als die Logik der Erscheinung zu bezeichnen, so bedeutet die Farbe eher deren psychologischen und metaphysischen Charakter — auch hier diese beiden, untereinander durchaus geschiedenen Intentionen in ihrer gemeinsamen Gegensätzlichkeit gegen das logische Prinzip erweisend; die vorwiegend logisch interessierten Denker verhalten sich deshalb häufig gleichmäßig ablehnend gegen die psychologische wie gegen die metaphysische Sinnesart, und dies scheint mir der tiefere Zusammenhang zu sein, aus dem heraus Kant in seinem ästhetischen Wertsystem die Farbe eigentlich ganz zu Gunsten der Form ablehnt. Macht man sich nun klar, daß die Farbe im Unterschied gegen die Linie — gerade wie an ihrer Stelle Psychologie und Metaphysik, im Unterschied gegen die Logik — der Ort der Graduierungen, des Stärker und Schwächer, der Valeurs mit ihren unendlichen quantitativen Möglichkeiten ist, so ist weiterhin ersichtlich, daß mit dem Vorherrschen der Form und ihrer geometrischen Intendierung die gleichmäßige Durchführung aller Bildteile gegeben ist. In dem geometrischen Gebilde ist alles gleich berechtigt; es mag in ihm Hilfslinien geben, die zum Wiederverschwinden bestimmt sind, aber diese gehen nicht das Gebilde selbst, sondern die mathematische Beweisabsicht

Digitized by Google

an, die der bloßen Anschaulichkeit des Kunstwerks fernliegt. Die geometrisierende Tendenz und die scharfe Deutlichkeit alles Vorgeführten sind nur zwei Ausdrücke für dieselbe rationalistische Gesinnung. Im tieferen Sinne entscheidend aber ist noch nicht diese Deutlichkeit, sondern vielmehr die Gleichmäßigkeit der Ausführung, wobei die Malweise ebensogut vibrierend, farbig, grenzübergreifend sein kann, wie streng linear oder kleinlich auspinselnd. Diese Gleichmäßigkeit ist nicht nur das Gegenteil des wirklichen Seherlebnisses, sie ist, viel weiter gefaßt, überhaupt unorganischen, mechanischen Wesens. Wo das Bild der Dinge vom L e b e n aufgenommen und in seiner Wiedergabe von diesem getränkt ist, da ist auch Ungleichmäßigkeit der Durchführung gegeben, Vorder- und Hintergrund nicht nur im räumlichen, sondern auch in einem qualitativen Sinne. Denn Leben ist Rangierung, betonte Hauptsache und vernachlässigte Nebensache, Mittelpunktsetzung und Abstufung zur Peripherie. Insofern hat, wenn man will, das Leben der Welt gegenüber etwas Ungerechtes; aber alle Genialität läßt sich so ausdrücken, daß sie uns die Ueberzeugung gibt, mit dieser, unmittelbar vom Subjekt und nicht vom Objekt abhängigen Akzentverteilung dennoch eine tiefere Gerechtigkeit auch dem Objekt gegenüber realisiert zu haben — nicht freilich in seiner scharf abschneidenden Isolierung, auch vielleicht nicht in der rein kosmischen Betrachtung, die den Elementen keine Bedeutungsunterschiede läßt. Wohl aber wird durch diese Unterschiede das Verhältnis zwischen dem Subjekt und dem Objekt, d a s d o c h a u c h e i n e o b j e k t i v e T a t s a c h e i s t, allein angemessen ausgedrückt. Goethe spricht einmal von »gewissen Phänomenen der Menschheit« (nämlich »Formen des lebendigen Daseins und Handelns einzelner Wesen«), die »irrtümlich nach außen, wahrhaft nach innen seien«. In der Abgestuftheit des Daseinsbildes, die seiner l e b e n d i g e n Auffassung, im Gegensatz zu der künstlichen Gleichsetzung der mechanistischen eigen ist, liegt etwas Aehnliches vor. Hier ist die Struktur dieses Bildes, von außen gesehen, ungleichmäßig, von innen her einheitlich. Denn so ist das Leben selbst; sieht man es nach seinen Phänomen, Resultaten, Ausladungen an, die das Individuum als seine Existenzinhalte gleichsam nach außen hin deponiert, so ist es ungleichmäßig und zufällig, diskontinuierlich und ungerecht; von innen her gesehen aber ist all dieses, mindestens seiner Idee nach, die kontinuierliche, notwendige, angemessene Entwicklung eines einheitlichen Keimes.

Digitized by Google

II.

Damit, daß wir die Substanz einmal auf ihr Leben hin, ein anderes Mal auf ihre Form hin ansehen, sind ihre in der Kunst wirksamen Grundkategorien nicht erschöpft. Allenthalben wirkt die Schwere mit, und zwar zunächst in der Haftung an dem Material der dreidimensionalen Kunstwerke. Den absoluten Schweren von Stein, Metall, Holz, Keramik, den Schwereverhältnissen der einzelnen Teile, den Gegenkräften, die die Schwere auffangen oder verteilen — entsprechen auf die rein optischen Eindrücke des Gegenstandes hin ganz spezifische innere Empfindungen. Ob es sich dabei um bloße Assoziationen, sonst erworbene Erfahrungen von Heben, Schieben, Gedrücktwerden handelt, oder ob andere, mehr unmittelbare, noch nicht herausanalysierte Reaktionsweisen dabei im Spiele sind, bleibe jetzt ununtersucht. Diese Schwereempfindungen fügen sich wieder, auf gleichfalls unbekannte Weise, der optischen Vorstellung ein und werden zu Elementen des ästhetisch bildhaften Eindrucks. Sie sind aber der Art nach auch dem zweidimensionalen Kunstwerk eigen: nicht nur dem Abbild des als objektive Wirklichkeit schweren Gegenstandes fühlen wir Schwere an und lassen das so Gefühlte die rein künstlerische Wirkung mitbestimmen; sondern ganz unabhängig von irgendeinem Urbild und seiner Schwere, wirken Linienführungen, Flächen, Farben, sogar in rein dekorativer Verwendung, mit bestimmten Maassen und Verhältnissen von Schwere. Hiermit ist freilich ein innerhalb der Kunst bedeutsames Moment gegeben, das jenseits des Lebensprinzips wie des Formprinzips — in dessen gewöhnlichem Sinne — liegt, da es sich an die undifferenzierte Substanz knüpft. Ganz genau zugesehen indes aber ist doch die Schwere in dieser Bedeutung unter die formalen Momente einzureihen. Denn durch ein Mehr oder Weniger, durch die diesbezügliche Relation der einzelnen Teile, durch das Spiel zwischen dem Lastenden und dem Tragenden gewinnt die Schwere ästhetische Bedeutung; schließlich ist doch auch die Schwere eine Einzelqualität der Materie, freilich ihre allgemeinste, mit ihrer Ausgedehntheit am unmittelbarsten verbundene. In künstlerischer Hinsicht steht sie deshalb neben der Farbe, der räumlichen Form, der Oberflächenbeschaffenheit als ein diesen koordiniertes Element, als eine Einzelbestimmtheit, aber noch nicht als das Letzte, schlechthin jenseits alles einzelnen Liegende, was von der im Kunstwerk fühlbaren Materie ausgesagt werden kann. Dies ist vielmehr die Substantialität überhaupt, das schlechthin in keine Qualität, keine Relation, keine Differenz, keine Formung eingegangene einfache Sein des Stoffes,

Digitized by Google

dasjenige, was aller Formung, Bewegtheit, Lebendigkeit zugrunde liegt. Ich lasse hier, wo es sich nur um die Explikation gefühlsmäßig ästhetischer Tatsachen handelt, die Kritik dieses Begriffes dahingestellt, die die Physik und die Erkenntnistheorie üben. Mögen diese auch die »Substanz« völlig in Relationen und Schwingungen auflösen. Aber diese Zerlegung greift die Schicht der hier gemeinten, mit einem ganz spezifischen Gefühl wirksamen Substanz nicht an. Alle Plastik im weitesten Sinne des Wortes geht darauf, dieses dunkel Substantielle des Daseins, das vielleicht Anaximander mit seinem *ἄπειρον* meinte, durch Formung zu überwinden. Denn ihr Gegensatz ist nicht die sinnlose Form des Gipsklumpens oder des unbearbeiteten Marmorstücks, aus der dann die sinnvolle entwickelt wird; sondern jenes absolut Formfremde, niemals Anschauliche, das mit jeder Gestaltung aufgehoben wird. Vergleicht man etwa die Olympiaskulpturen mit denen des Parthenon, so empfindet man an den ersteren, wie sie sich sozusagen eben erst aus jenem Urgrund, jener nicht weiter beschreiblichen Substantialität alles Daseins herausheben; noch fühlbar besteht diese in ihnen, und nur an der Oberfläche hat sie die Form hergegeben, deren Differenzierung und Bewegtheit von dem Kern, dem eigentlich und einheitlich Seinshaften des Gebildes nur durch eine ideelle Linie geschieden ist. Dagegen in den Parthenonskulpturen ist dieses von der Formung ganz und gar ergriffen und durchdrungen, die geheimnisvolle Einheit der Substanz überhaupt ist hier unfühlbar, weil sie völlig in die jeweilige, besondere Gestaltung eingegangen ist. Man möchte die Kunst von Olympia mit den vorsokratischen Philosophen, die des Parthenon mit Plato vergleichen. Soviel vollkommener, durchgeformter, geist- und persönlichkeitgewordener die athenischen Kulturgebilde der Blütezeit sind, als alle jene anderen, künstlerischen und denkerischen, so scheinen die letzteren doch unmittelbarer aus dem Grunde der Dinge aufgestiegen und ihm ohne Grenzstrich verhaftet zu sein. Die athenischen Werke aber schweben wie erlöst im hellen Reiche des Geistes, bis in ihren innersten Kern hinein ganz Leben, ganz Form geworden.

Diese beiden letzteren, die metaphysischen Parteien, die sonst das Wesen der gegebenen Gebilde unter sich aufteilen, erscheinen deshalb als gemeinsam gegensätzlich zu jenem freilich kaum benennbaren Grundbegriff oder Grundstoff des Seins. Denn wie ich vorhin sagte, daß die Plastik, rein als Wille zur anschaulichen Formung verstanden, auf Ueberwindung dieser undifferenzierten Substantialität ginge, so scheint auch das Leben nach der gleichen Tendenz hin deutbar. Während das dunkle substantielle Sein schlechthin in sich ruht, ist das Leben dasjenige, was in jedem Augenblick über sich hinaus

Digitized by Google

will, über sich hinaus greift; indem es die Substanz mit sich durchdringt, setzt es sie in eine innere Bewegung, der gegenüber der Mechanismus nur ein Hin- und Herschieben ist, das ihr inneres Wesen unberührt läßt. Daß das Leben fortwährend unorganische Materie in den organischen Prozeß hineinreißt, ist nur eine Seite, ein Phänomen oder ein Symbol der tieferen metaphysischen Richtung des Lebens überhaupt, mit der es das Eigenwesen seiner Substanz in sich oder durch sich auflöst. Es ist höchst merkwürdig und bedeutet wohl eine der letztmöglichen Verbegrifflichungen des Daseins, daß dessen große, sinngebende Kategorien, das Leben und die Form, von einer vor aller Bezeichnung gelegenen Substanz getragen werden, die fortwährend in jenen aufgeht, fortwährend sozusagen im Leben und in der Form verschwindet, aber dennoch irgendwie hinter ihnen fühlbar ist. Das Maß, in dem dies der Fall ist, gehört zu den entscheidenden differenziellen Eindrucksfaktoren der lebendigen Wesen und der Kunstwerke. Auf viele Weisen schon ist es als zum Wesen der Organismen gehörig ausgesprochen worden, daß gleichsam kein Lebendiges ganz lebendig ist, daß in jedem noch etwas Dunkles, von der Lebensbewegtheit noch nicht völlig Besiegtes und Durchsetztes besteht, gleichviel wie man es benenne. Wenn man aber von Stufen des Lebens spricht; wenn wir in gewissen Erscheinungen eine vollständigere, in sich (nicht nur nach außen) stärkere Lebendigkeit zu sehen meinen als in andern; wenn dies entschiedenere Leben zugleich als eine entschiedenere Individualisiertheit auftritt — so bedeutet dies alles ein entsprechendes Zurückweichen jenes unbezeichenbaren Etwas, das in das Leben erst allmählich eingeht und das als dieses immer verschwindende aber niemals verschwundene ein schlechthin Einheitliches, also von Individualisiertheit nicht Berührtes ist.

III.

Ist es ein nicht weiter diskutabler Satz, daß Rembrandt der Maler der »Individualitäten« schlechthin ist, so ist es an seiner Form der Individualisierung zuerst überraschend, bei genauerem Hinsehen aber doch begreiflich, daß Rembrandts Gesichter eigentlich weniger das zeigen, was man den »Charakter« des Menschen nennt, das dauernd Wirksame, ein für alle Mal dem Menschen Mitgegebene.

Unser Lebensverlauf, seine Aktivität wie seine Passivität, scheint uns durch diesen unvariablen Faktor unserer Seinsqualität und die peripherischen oder äußeren Wechselereignisse in Zusammenwirksamkeit bestimmt. Die Richtung der Porträtkunst, die in Tizian aufgegipfelt und insbesondere von Lenbach wieder aufgenommen ist, sucht diesen »Charakter«, dieses sukjektive Apriori des Lebens-

Digitized by Google

verlaufes aus der Gesamterscheinung herauszulösen und zum eigentlichen Darstellungsgegenstand zu machen. Für Rembrandt aber ist dieses Feste, Durchhaltende, relativ Zeitlose der Persönlichkeit in den Fluß ihrer Gesamtschicksale aufgelöst. Die Vielheit des Lebens, zu deren Entwicklung es seiner ganzen Zeitausdehnung bedarf, zerfällt für ihn nicht in jenen festen und den relativ zufälligen Bestandteil bloßer, mehr oder weniger äußerlicher »Schicksale«; sondern das Leben, mag man es nun auch als eine Aufeinanderfolge von Schicksalen, seelischen Wendungen, Erlebnissen bezeichnen, wandelt sich zwar in jedem Augenblick, aber es ist in jedem Augenblick eine Einheit, in der Charakter und Geschichte sich innerlich nicht scheiden, (wie Goethe es ausdrückt: »Die Geschichte des Menschen ist sein Charakter«) — und die sich als diese Ganzheit in seiner Erscheinung, dem Gegenstand des Porträtisten, niederschlägt. Indem der Charakter, die innerliche Zentralität des Menschen, sich nicht mehr von seinen Schicksalen sondert, werden diese ihrerseits viel tiefer in den Lebensgrund versenkt. Tizian zeichnet mehr die charakterologische Grundlage des Gesamtlebens, Rembrandt mehr dessen Erfolg; dazwischen liegen die einzelnen Schicksale selbst, die sich in ihrer inhaltlichen Bestimmtheit der malerischen Formung entziehen; jener das Zeitlose an der Individualität, das prinzipiell, wenn auch nicht unsrer wirklichen Fähigkeit nach, mit Begriffen beschrieben werden kann, wie denn die Kunst der Hochrenaissance, gerade mit Rembrandt verglichen, einen gewissen literarischen Einschlag hat; Rembrandts größten Porträts aber gegenüber wäre man oft in Verlegenheit, wenn man irgendwie angeben oder auch nur sich innerlich klar werden sollte, welchen »Charakter« eigentlich die dargestellte Person besäße. Es braucht wohl nicht abgewehrt zu werden, daß er seine Modelle als »charakterlos« zur Anschauung brächte; denn Charakterlosigkeit würde in dem hier fraglichen, ganz allgemeinen Sinne, ein sehr entschiedener Charakter der Person sein. Es handelt sich nur darum, daß jenes der Lebensbewegtheit entzogene Abstraktum aus ihr, das wir den Charakter nennen, von Rembrandt nicht gesondert oder zentral betont wird. Mag es richtig sein, daß diese Abstraktion gewissermaßen auf den eisernen Fonds der Subjektivität hinweist, auf das Element, das durch alles Gewoge der Gesamtexistenz hindurch seine unveränderliche Wirksamkeit erhält. Gewaltiger aber erscheint mir die Rembrandtsche Aufgabe, eben diese Gesamtexistenz, das »Schicksal« in der Ungeschiedenheit seiner veränderlichen und unveränderlichen Elemente an der von ihm geformten Erscheinung zu zeigen, die nun nicht nur das Symbol des ewig Gleichen dieser Individualität ist. Im Verhältnis aber der unermeßlichen Ver-

Digitized by Google

mehrung der Elemente, die auf diese Weise in die Erscheinung wirksam eingegangen sind, steigt die Gewißheit, daß eben die gleichen sich nicht an einem zweiten Punkte des Daseins zusammenfinden werden, steigt ihre Individualität.

IV.

Ist das Fühlbarmachen des unmittelbaren flutenden Lebens einerseits, seine Bindung an die Form der Individualität andererseits, das unverkennbar Eigene der Rembrandtschen Kunst, so zeigt sich der tiefe Zusammenhang beider, der gleichsam die metaphysische Wurzel dieser Kunst bildet, in seiner letzten Periode eigentümlich gelockert. Das Leben wird jetzt nicht mehr durch die stark individualisierte Bewegtheit einer Seele durchgeleitet, sondern verbreitet sich, über das singuläre So- und So-Sein hinweg, zu einer, alle Grenzbestimmtheiten, auch die psychologisch innerlichen, überflutenden Vibrierung dieses Menschenlebens überhaupt — oder es zieht sich in so dunkle Tiefen zurück, daß die Außenseite wie starr, unpersönlich oder maskenhaft erscheint. Vergleicht man den Titus beim Fürsten Jussupoff mit den Staalmeesters, in deren Linie er unzweifelhaft liegt, so sieht man in ihm noch eine Stufe über das hinaus erreicht, was man Individualisierung zu nennen pflegt — eine Stufe, auf der freilich das Besondere der Rembrandtschen Individualisierung vielleicht erst seine Vollendung erreicht; man möchte an Goethes Aeußerung denken, daß alles in seiner Art Vollkommene über seine Art hinausgeht. An den Staalmeesters tritt hervor, was etwa in Rembrandts Gestalten von singulärer Charakteristik enthalten ist, freilich ganz und gar Rembrandt, aber immerhin insoweit noch an das klassische Prinzip anklingend; immerhin kann man von ihnen noch sagen: dieser ist stolz, jener rustikal, der dritte überlegen intelligent usw. — so wenig für Rembrandt solche Typusbegriffe von sich aus als das Primäre die Darstellung des Individuums beherrschen. Bei dem Titus fällt dies ganz fort, es ist alles strömendes, vibrierendes Leben, ohne einen begrifflich festen, angebbaren Punkt darin. Jene psychologischen Qualitäten sind noch etwas Inhaltliches, Zeitloses, aus dem Leben Abstrahierbares, sie fallen fort, wo das Leben sich in seiner reinen Nacktheit darstellt — ebenso wie da, wo das Leben überhaupt negiert wird, in der geometrischen, rein formhaften Kunst. Dabei kann das Leben als solches einen unterschiedlichen Charakter seiner Funktionalität tragen: es kann tragisch, langsam, unruhig verlaufen, was noch etwas anderes ist als die psychologische Bestimmtheit dessen, der dieses Leben trägt. Die psychologische Singularität ist in weite Ferne gerückt, sie steht

Digitized by Google

an der Peripherie des Lebens, dessen zentrale Verschiedenheiten nur noch die der Rhythmen seines Fließens und seiner Kräfte sind. Es ist hier etwas entscheidendes, das zwar in der Begrenztheit der Persönlichkeit verbleibt, aber jede benennbare Qualität gleichsam entweder in die Außenwerke oder in das namenlose Dunkel der seelischen Substanz zurückschiebt; darf man dieses mit Worten kaum Erfaßbare deshalb paradox ausdrücken, so ist es, als wäre das Leben dieser Person, zwar absolut eigenstes und von ihr nicht lösbar, über alles E i n z e l n e , das man über sie aussagen mag, hinausgehoben; als ergöße sich hier ein Lebensstrom, seine Ufer zwar nicht überspülend und als ganzer von unwechselbarer Eigenheit, innerhalb seiner selbst aber keine Welle von singulärer Eigenform hebend. Gewiß geht auch jedes Bild dieser Reihe immer von dem Individualitätspunkte aus; aber es ist, als ob es, weiterschreitend ohne ihn zu verlieren, in einer Schicht des allgemeinen Lebens dieser Person mündete und über die Spuren ihrer Entwicklung und ihres Schicksals, die hier wie in den andern Porträts bewahrt sind, noch eine neue Athmosphäre ihres sozusagen absoluten Lebens legte. Dieses hat freilich nicht die Zeitlosigkeit, die wir der Klassik zusprachen. Wie in dieser der geistige Prozeß, das logisch inhaltliche Bewußtsein seine Ewigkeitsform gefunden hat, so ist hier die Strömung des Gefühles oder Gemütes, ihre Lebendigkeit noch nicht über solche Bewußtseinshöhe leitend, gleichsam in einen See gemündet, der ihre Bewegtheiten in seine Stille hineingenommen hat.

Kann man hier von »Stimmung« der dargebotenen Erscheinung sprechen — da Stimmung doch ein Innerlich-Persönliches, vielleicht jeweils Einziges ist, das doch alle Einzelheit von Vorstellungsinhalten in sich verlöscht hat —, so charakterisieren mehrfigurige Bilder diese späte Entwicklungsstufe noch deutlicher. Denn nun m i s c h e n sich noch jene in sich nicht mehr differenzierten Fühlbarkeiten des Lebens, in denen die Individualisierung noch einmal eine höhere Form gewinnt, ihre frühere Schärfe wie in eine schwebende Luftschicht auflösend. In der Judenbraut sind die Gestalten wie die Töne eines Akkords, der freilich nicht irgendwie außerhalb der einzelnen Töne ist; aber sie sind in ihm zu einem Gebilde zusammengegangen, das sich in ihnen als einzelnen nicht pro rata aufzeigen läßt. Ein zartes, gleichsam stillhaltendes Leben, das ganz in jeder der beiden Gestalten ist, setzt sich dennoch, mit kontinuierlichem Uebergang aus ihnen, in eine gemeinsame, sie umgleitende Athmosphäre fort. Ein höheres Ganzes Form hat das Für-sich-Sein der Individuen aufgenommen, deren Eigenheit vor ihm zurücksinkt und es doch mit der letzten Allgemeinheit ihr Lebens speist. Wenn irgendwo

Digitized by Google

der Begriff des »Aufhebens« mit Recht seine beiden, sonst entgegengesetzten Bedeutungen vereinheitlicht, so geschieht es an dem Verhältnis, das in diesen späten Bildern die eigentliche Individualität des Menschen zu dieser aufgelösten und auflösenden, jegliche Lebenshebung und -senkung nivellierenden Sphäre besitzt, daß diese Sphäre über der Individualität ist, ist die Form, mit der sie in ihr ist. Es wird damit auch die Entwicklung verständlich: daß die Aktualität, die einzelne Situation und Gebärde, in der die früheren Porträts oft das Modell zeigen, allmählich immer mehr zurückzutreten scheint, um dem schlechthin Innerlichen und Uebermomentanen Platz zu machen. Die äußeren Attribute, am Anfang noch mit der Bewegung, dem dargestellten Habitus der Person verbunden, erscheinen immer mehr als ein ideell gleichgültiges Hinzufügsel, das nur in rein malerischen Gründen, manchmal in bloß technischen Interessen sein Recht auf die Stelle im Bilde hat. Die momentane Bewegung verhallt immer mehr in eine Ruhe, die freilich eine überaktuell-innerliche, sozusagen mit keiner Veränderung mehr verbundene Bewegtheit einschließt. Die Staalmeesters zeigen noch eine an den Augenblick geheftete Bewegung der einzelnen Gestalt. In der Judenbraut aber haben die Gesten des Mannes und der Frau, obgleich sie, äußerlich genommen, nur vorübergehende sind, einen ganz anderen Charakter. Wie der Mann sich zu der Frau neigt und sie umfaßt, wie ihre Hand, zugleich bekräftigend und sänftigend, die seine berührt — das ist nicht eine vorübergehende Bewegung jener reinen Persönlichkeitssphäre, die in einigen der letzten Rembrandtbilder jede Einzelheit in sich aufnimmt und ausgleicht. Dabei ist es nicht eine typische Geste, die wie in der Klassik, ein Allgemeines jenseits dieser Persönlichkeiten zeichnete, sie kommt ganz und gar nur dem Individuum zu, bildet sich aber erst in jener Schicht, in der sein Leben, alle an Einzelnes geknüpften Bestimmungen auflösend, wie eine homogene Sphäre der Erscheinung entsteigt. Hier nun umhüllt dieses Leben zwei verbundene Gestalten und macht seine Höhe selbst über den früheren Formen Rembrandtscher Individualisierung dadurch noch eindringlicher, daß es, logisch unausdrückbar, in ein gemeinsames Leben verschmilzt, ohne seinen Quellpunkt in jeder einzelnen Gestalt zu verlassen.

V.

Die Verwebung der Religiosität mit Lebensinhalten, die an und für sich andern Ordnungen angehören, gibt einem Richtungsunterschied Raum, dessen Seiten sich in der einzelnen Erscheinung vielleicht nicht mit beweisbarer Sicherheit trennen lassen. Den-

Digitized by Google

noch wird ihre Auseinanderhaltung die Gestimmtheit von Rembrandts religiöser Kunst verdeutlichen helfen. Die Frage, wie sich zu dem religiösen Grundbestand die Einzelheiten des empirischen Lebens verhalten und verhalten sollen, wird von der historisch-seelischen Tatsächlichkeit keineswegs eindeutig beantwortet. Wo eine substantielle Objektivität des Dogmas besteht, da hat die religiöse Durchdringung des täglichen Verhaltens dieses noch immer in starren Formalismus geführt. Ist die transzendente Bedeutung des Daseins, seine Gesamtweihe, Gefühl und Metaphysik des Universums erst einmal in die Einzelvorstellungen religiöser Dogmatik eingegangen, so klafft zwischen diesen und den Einzelelementen und praktischen Vornahmen des äußeren Lebensverlaufes ein Abgrund, den offenbar kein organisches Zusammenwachsen mehr schließen, sondern nur eine religiös genannte Normierung dieser Vornahmen äußerlich überbrücken kann. Ich erinnere an die Lebensweise des Brahminen, des streng rituellen Juden, vieler Mönchsorden. Indem Speise und Trank, Zulässigkeit oder Unzulässigkeit jedes Verhaltens, die Ausführung jedes Handgriffs von religionswegen vorgeschrieben ist, bildet freilich der ganze Atomenhaufe unserer empirischen Handlungen eine religiöse Kontinuität; allein unverkennbar ist die Zufälligkeit, mit der an die jeweilige Grundüberzeugung vom Göttlichen gerade die so und so beschaffene äußere Lebensgestaltung angekettet ist. — Soll das spezifisch Religiöse in uns sich mit dem Aeußerlich-Praktischen in einem inneren Zusammenhang zeigen, so fließt zunächst schon in dem letzteren eine Quelle religiöser Entwicklung. Es gibt nämlich unzählige Beziehungen zwischen Menschen, deren Gefühlsseiten, ohne den empirischen Bezirk dieser Beziehungen zu verlassen, eine nur als religiös zu bezeichnende Färbung haben. In der Erotik und in der Freundschaft, in Herrschaft und Dienst, in dem Verhältnis des Individuums zum Stamme und Familie, zum Stande und Vaterland, schließlich zur Menschheit; dann auch in dem zum Schicksal, zum Beruf, zur Pflicht, zu Idealen — allenthalben findet sich hier eine Mischung von Hingebung und Eigenleben, von Demut und Erhebung, von sinnlich warmer Nähe und scheuer Distanzierung, von Vertrauen und Preisgegebenheit, — die nur als religiös bezeichnet werden kann. Nicht als ob sie religiöse Fundierung oder Sanktion zu zeigen brauchten: sondern jene Gefühlselemente sind nur solche, die die religiöse Schöpfung, Gläubigkeit, Verhaltungsweise seelisch tragen, sobald sie sich nicht mehr an das Substrat jener empirischen Relationen binden, sondern sich ihren eigenen, nun transzendenten Gegenstand schaffen: den Gott oder die Götter. In der ganzen Breite des empirischen

Digitized by Google

Lebens und als seine immanenten Kräfte entwickeln sich religiöse Gefühle und Impulse, gleichviel ob sie diesen Namen tragen und ob sie sich zu den Sonderbegriffen, Sondergebilden der spezifischen »Religion« steigern und verselbständigen und sich nun von diesen ihre Weihe legitimieren lassen oder nicht. Die Lebensinhalte und ihre Verbindungen sind hier in einem gar nicht abschätzbaren Umfang die Quellen, die sich zu der religiösen Strömung vereinigen, diese gleicht einem chemischen Körper, dessen eigene und neue Eigenschaften sich in keinem der Elemente, die ihn zusammensetzen, finden. Die Verknüpfung zwischen der Religion und den empirischen Einzelheiten des Lebens vollzieht sich hier von diesen her, indem Religion und Religiosität nicht von sich aus da ist, sondern als der Charakter gewisser Binnenereignisse des Lebens sich aus diesem erhebt.

Neben der so laufenden Gerichtetheit jener Verknüpfung steht ihre andere funktionelle Möglichkeit: daß eine im reinen Sinne religiöse Gestimmtheit als Lebensfundament oder als Färbung der Lebensfundamente von vornherein vorhanden ist, eine Dynamik, die nicht erst als mannigfaltigste Gefühlskategorien durch das Leben verbreitet ist und als spezifisch religiöse erst aus diesen zusammenrinnt, sondern die sogleich nur religiös ist und von sich aus das Innere des Lebens und seine Aeußerungen durchdringt oder in sich einzieht. Die Verbindung zwischen dem Religiösen und allem konkreten Tun und Geschehen wird hier von dem ersteren her geschlagen, das religiöse Verhalten und Gebilde entsteht nicht im Weiterwachsen und Sich-Vereinigen von Gefühlen und Impulsen, die das vorreligiöse, an Singularitäten sich vollziehende Dasein entwickelt, sondern nun ist es selber ein Primäres, das eben diese Singularitäten mit Richtung und Stimmung ausstattet. Innerhalb der Kunst wird der erstere Fall sich nur in Andeutungen aufzeigen lassen. Es gibt manche Stillleben und Landschaften, die eine Andacht zu dem dargestellten Dasein zeigen, eine Ahnung universeller Zusammenhänge, eine überschwengliche Seligkeit am Dasein, verknüpft mit einer Scheu vor seinen geheimen Tiefen — welches alles nicht aus religiösem Fundament aufzusteigen braucht, sondern entweder unmittelbar mit religiösem Wesen identisch ist oder sich zu ihm hin entwickelt. Die religiösen Bilder Rembrandts aber offenbaren die andere Richtung, in der das singulär anschauliche Dasein sich dem religiösen verknüpft. Dieses ist nun nicht Frucht, sondern Wurzel und daß das Aeußerliche, ja Banale der Erscheinungen religiös durchgeistet ist, ist kein ihnen selbst entsteigender Gewinn, sondern die sozusagen unvermeidliche Formung, die ihr apriorischer Wesensgrund, die Fröm-

Digitized by Google

migkeit, ihnen erteilt. Wie sollte nicht aus jeglichen Lebensinhalten, die von einem religiösen Lebensprozeß aufgenommen und gestaltet sind, die Religiosität wieder herausleuchten?

Hiermit ist eigentlich ausgesprochen, wo der Berührungspunkt von Rembrandts Porträtkunst und seiner religiösen Kunst liegt. Dieser Punkt liegt ziemlich tief unter der Oberfläche der beiden Gebiete; denn auf das erste Hinsehen scheinen sie ohne stärkere Beziehung nebeneinander zu stehen. Nun aber zeigt sich als das Gemeinsame: daß statt der gleichsam substantiellen, zu festen resultathaften Einheiten geronnenen Inhalte des Lebens, der Prozeß des Lebens selbst zu Wesen und Absicht der Rembrandtschen Kunst geworden ist. Im Fall des Porträts betraf es die einzelnen Eigenschaften, Charakterzüge, zeitlich oder zeitlos beharrende Erscheinungen, zu denen der Lebensprozeß der Persönlichkeit kristallisierte — und die nun Rembrandts Menschendarstellung wie aufgelöst in den Fluktuationen eben dieses Prozesses zeigte. Dem entspricht im religiösen Gebiet das Verhältnis der dogmatischen Formulierungen, der fixierten Typen, der transzendenten Gebilde und ihrer Symbole zu dem Prozeß der Religiosität, zu dem religiösen Leben. Dieses mag in jenen seinen Niederschlag, seine Ausdrückbarkeit, seine geschlossene Anschaulichkeit finden; Rembrandt aber faßt es in seinem seelisch früheren Stadium, in dem Status nascendi jener Inhalte — gleichviel ob es, in der historisch-psychologischen Entwicklung, ihrer als Anregungen und Wegweisungen bereits bedarf. Nicht was der Mensch glaubt, nicht der besondere Inhalt des religiösen Lebens, sondern die Besonderheit des Lebens insoweit es religiös ist, bildet sein Problem. Im Porträt wie im religiösen Bild ist es das von der Seele getragene Geschehen, als reine Funktionalität, was er — und er allein unter allen Malern in der vollen Eindrucksstärke gerade dieses Momentes — zum Vortrag bringt; nur daß es im Porträt die Individualität des Lebens, in diesen Bildern seine Religiosität ist. Wie dort die Individualität nicht als zeitlose Qualifiziertheit gefaßt ist, sondern als die Eigenform einer Lebensbewegtheit, die von dieser auch ideell nicht abzutrennen ist, so ist das Religiöse hier eine Art, auf die das Leben gelebt wird, in keiner Weise aber in einem Jenseits-seines-Prozesses Darstellbares. Daraus wird ohne weiteres verständlich, daß die Gestalten dieser religiösen Bilder nicht in derselben Art und Grad individuell wirken wie die Porträts. Denn das Leben wird hier auf eine andere der ihm immanenten Kategorien hin angesehen wie dort; das Gemeinsame aber ist, daß hier wie dort statt der Inhalte und Ergebnisse des Lebens das ganz Primäre, funktionell Bestimmende des Lebens im Mittelpunkt der künstle-

Digitized by Google

rischen Absicht steht. Damit, daß in Rembrandts religiösen Bildern einfach die Frömmigkeit als ein stetiges Sosein der Menschen, an jeder beliebigen Einzelsituation bewährt, sich darstellt, wird der Religion die spezifische Wärme des Lebens gegeben, die ihr leicht entfliehen kann, wenn die Kunst sich entweder an die verselbständigten Gegenstände dieser Frömmigkeit oder an die besonders betonten Ereignisse und aufgegipfelten Lagen hält, die sich in der gleichsam äußeren Berührung des Lebens mit jenen Gegenständen ergeben.

In dieser letzteren Hinsicht ist es belehrend, sich über die innere Struktur des — außerhalb der Sixtinischen Kapelle — großartigsten religiösen Bildes der Klassik klarzuwerden: Lionardos Abendmahl. Das Unvergleichliche ist hier dies. Ein gewissermaßen äußeres Ereignis — das Wort: Einer unter euch ist, der mich verraten wird — kommt zugleich über eine Anzahl durchaus verschiedenartiger Menschen und der dadurch ausgelöste Affekt bringt gerade eines jeden individuelle, charakterologische Sonderart zu höchster, unverkennlichster Offenbarung; es ist, als wären, trotz jener Verschiedenheit, die seelisch-körperlichen Elemente in ihnen so angeordnet, daß diese eine Erschütterung, gleichsam widerstandslos durch sie hindurchgehend, gerade ihre Verschiedenheiten an ihre Oberfläche treibt. Auf Raffaels Karton der Schlüsselverleihung ruft ebenfalls ein Wort die Ausdrucksantwort in jedem der Zwölf hervor. Allein diese Antwort mündet nicht an der Offenbarung des eigenen letzten Wesens eines jeden, sondern macht an demjenigen Ausdruck halt, der objektiv auf die Situation paßt, allenfalls mit etwas verteilten Rollen — während die Situation bei Lionardo nur die Gelegenheitsursache für das Entfalten der Individualität ist. Der Erfolg ist, daß diese im Cenacolo viel entschiedener und differenzierter hervortritt als in Rembrandts religiösen Bildern. Aber es ist nur wieder die Aufgipfelung zu diesem Moment oder auch zu statuarischer Zeitlosigkeit, in der diese äußerste, isolierende Charakterisierung der Einzelnen gelingt. Rembrandt zieht den dargestellten Augenblick vielmehr in das zeitlich fließende Gesamtleben der Personen hinein, womit freilich jene, durch den Zusammenschlag mit der Situation erreichte Pointierung wegfällt. Gewonnen aber ist damit ein unvergleichlich gesteigerter religiöser Charakter des Werkes. Es ist höchst bemerkenswert, daß trotz der Zusammengefaßtheit durch das eine Jesuswort, das wie eine kontinuierliche Welle durch all diese Menschen läuft, und trotz des wunderbar vollkommenen Rhythmus der Gesamtkomposition, jene Einheit nicht erreicht ist, wie sie etwa in Rembrandts Emmausbildern oder in den Radierungen der Grablegung und der Predigt Christi besteht. Die Personen ragen mit der

Digitized by Google

monumental statuenhaften Aufgipfelung ihrer Individualität über die Gesamtheit hinaus, sie sind zunächst etwas für sich und werden erst nachträglich von jener, aus e i n e r Quelle stammenden Erschüttertheit erfaßt. Allein dieses Maß, oder richtiger diese Art von Individualisierung verträgt sich nicht mit der Versenktheit in jene religiöse Stimmung, die sich über eine Gesamtheit ergießt und den einzelnen zu ihrem Gefäß macht, das sie bis zum Rande erfüllt. Nicht als ob etwa Religiosität Größe und Mächtigkeit ihrer Träger an und für sich ablehnte. Aber wie hier der auf seine Größe und Mächtigkeit stolze Renaissancemensch (ein Stolz, der nicht im Bewußtsein, sondern unmittelbar im Sein der Person liegt) auftritt, wie er sich in der bedürfnislosen Geschlossenheit seines Soseins gibt — das ist nun einmal etwas n e b e n dem spezifisch Religiösen. Dieses wohnt viel eher dem bewegten L e b e n ein, das nicht in stilisierter Selbstigkeit dasteht; das Leben ist, als ein fließendes, von dieser Schärfe der Umrisse frei, und daß in Rembrandts Bildern Frömmigkeit die Art ist, auf die das Individuum überhaupt lebt — das eben steht in gegenseitiger Bedingtheit mit der Einheit in ihrem Zusammengeführtsein. Wenn ich bei dem Cenacolo von der Welle sprach, die durch die Existenzen als deren Verbindung hindurchläuft, so sind diese bei Rembrandt ganz in die Welle untergetaucht, ganz aufgelöst in die Gemeinsamkeit eines Lebens; denn schon für sich hat jeder sein jetzt entscheidendes Sein nicht in der zu der klassisch geschlossenen Linie sich hebenden Selbstheit, sondern in der Flutung des Lebensprozesses, die sich widerstandsloser mit der andern mischt, demütiger, wenn man will, und doch ihrer Religiosität sicherer, weil diese nicht ein Zug einer sonst schon fertigen Persönlichkeit, sondern die Art ihres Lebens selbst ist.

Digitized by Google

Giordano Bruno als Aesthetiker.

Von

Fritz Medicus (Zürich).

Die Kultur der italienischen Renaissance war in hohem Maße ausgezeichnet durch ein lebendiges Streben, sich über sich selbst Rechenschaft zu geben; aus all ihren Gestalten erwuchs ihr der Drang nach Selbsterkenntnis, nach Selbstgewißheit. Die Philosophie stand nicht abseits als das Interessengebiet einer kleinen Schar Zünftiger, sondern sie war eine Angelegenheit der Kulturgemeinschaft, die ohne sie nicht hätte sein können, was sie war und sein wollte. Noch im Quattrocento war von Florenz her der Neuplatonismus eine starke Macht im italienischen Geistesleben geworden: eine Menge von Abhandlungen über die verschiedenen Künste zeigt den bestimmenden Einfluß dieser Philosophie.

Das Leben Giordano Brunos erfüllt die zweite Hälfte des Cinquecento: am 17. Februar 1600 ist er, 52 jährig, in Rom verbrannt worden. Die größten Meister der Malerei und Skulptur haben also schon vor ihm geschaffen; erst die Carracci etwa sind seine Zeitgenossen. Auch die Dichtkunst der Renaissance hat ihren Höhepunkt überschritten: Bruno ist ein paar Jahre jünger als Torquato Tasso. Die ästhetische Literatur blühte damals ungemein reich. Einer der bedeutendsten Autoren unter denen, die in neuplatonischer Gesinnung über die Malerei schrieben, Giovanni Paolo Lomazzo, ist im nämlichen Jahre wie Bruno gestorben.

Bruno selbst steht dem Neuplatonismus nicht fern. Daraus ergibt sich manche Berührung mit den zeitgenössischen ästhe-

Diejenigen Zitate, in denen der Band durch eine römische Ziffer angegeben ist, beziehen sich auf Iordani Bruni Nolani opera latine conscripta publicis sumptibus edita (Neapoli et Florentiae 1879—91); ist jedoch der Band durch eine arabische Ziffer bezeichnet, so wird auf Giordano Bruno, Opere italiane (Bari 1907—09) verwiesen.

Digitized by Google

tischen Traktaten. Allein was Bruno für die Philosophie der Kunst bedeutet, geht weit über das hinaus, was die Neuplatoniker der Renaissance zu sagen hatten. Diesen war es im Grunde doch nicht gelungen, das lebendige künstlerische Bewußtsein jener großen Zeit in seine Prinzipien zurückzuverfolgen und zu formulieren: die philosophische Gesinnung hatte in ihnen noch nicht die Kraft, siegreich aus den alten Lehrmeinungen hervorzubrechen und das neue Leben zu begreifen. Wohl aber darf dies von Bruno behauptet werden, daß er die künstlerischen Ueberzeugungen seiner Epoche ausgesprochen hat. Sein System ist der vollkommenste Ausdruck der neuen Kultur: die Kunst war bei ihm vor dem Schicksal sicher, in die Denkbestimmungen eines vergangenen Zeitalters gepreßt zu werden, — um so mehr als er selbst für künstlerische Dinge hohe Empfänglichkeit und Befähigung hatte. Er wußte ungleich mehr als die anderen, und was er wußte, das hatte er mit erstaunlicher systematischer Kraft ergriffen: wo er fremde Gedanken aufnahm, da durchdrang er sie ganz, so daß sie völlig in die organische Einheit seines notwendigen Denkens eingehen mußten. Den Spanier Raymundus Lullius, einen Eiferer für den katholischen Glauben, der 1315 als Märtyrer gestorben war, und dessen philosophische Leistung auf die wissenschaftliche Durchdringung der christlichen Glaubenslehren abzielte, hat Bruno mit oft überschwenglichen Ausdrücken gepriesen; immer wieder hat er an ihn angeknüpft und ganze Bücher der Erläuterung seiner Lehren gewidmet: dabei wußte er genau, daß er nur für die Methode des Philosophierens bei Lullius Anregung finden könne: über den Inhalt der spekulativen Wissenschaften begehrte er von Lullius keinen Rat [1]). — Ebenso weiß Bruno die Mystik des Kardinalbischofs von Brixen, Nikolaus von Kues, in sein System aufzunehmen und sie in ihm neu werden zu lassen. — Bruno mag handeln, wovon er will, seine Worte kommen stets aus den umfassenden Zusammenhängen eines auf breiter Basis tief gegründeten und sicher gefügten Systems. So konnte auch alles das, was um ihn herum über Kunst geredet und geschrieben wurde, ihm nur ein Anlaß sein, die Macht und Kraft seines Denkens daran zu erproben. Gedanken aber werden nicht schlechter dadurch, daß sie tiefe Hintergründe gewinnen. —

Vergleicht man nun das in den verschiedensten Schriften Brunos zerstreute ästhetische Material mit der zeitgenössischen Literatur über solche Themata, so macht sich die Selbständigkeit Brunos am augenfälligsten darin bemerkbar, daß er die Kunst nicht als

1) De materia scientiarum speculativarum non est quod Lullium consulamus: II, 3, 298.

Digitized by Google

Nachahmung zu verstehen sucht, dagegen eine Menge von Dingen sagt, die es sehr deutlich machen, daß ihm die Nachahmungstheorie ganz fern liegen mußte. Die Nachahmungstheorie war ein aus dem Altertum überkommenes und für selbstverständlich erachtetes Erbe. In Wahrheit freilich waren schon Platon und Aristoteles über sie hinausgegangen, nur eben nicht mit Bewußtsein. Und ebenso lagen die Dinge noch im 16. Jahrhundert. Alle *Trattati di pittura* wiederholten es, die Kunst sei Nachahmung. — Im Grunde ist diese Lehre nichts als das Erzeugnis eines dürftigen Intellektualismus: daß in einem Gemälde oder in einer Statue ein Gegenstand, etwa ein menschlicher Körper, nachgeahmt sei, — das kann jeder sagen und verstehen, der vom Künstlerischen am Kunstwerk auch nicht die Ahnung hat. Es ist nur das theoretische, gar nicht das künstlerische Bewußtsein, das jenen Satz produziert hat. Und nur weil der Satz dem Verstand so sehr einleuchtend erscheint, ist es möglich gewesen, daß Tausende ihn anerkannt haben, obgleich sie tiefe Einsichten in das Wesen der Kunst hatten.

Für Bruno nun ist die Kunst Gestaltung der Phantasie. Auch auf dem Gebiet der Ethik hat er den Intellektualismus überwunden und die Ursprünglichkeit des seines Handelns selbstgewissen Vernunftwillens, der *voluntade intellettiva* mit ihren *impeti razionali* [1]), erkannt: in ähnlicher Weise wird die Kunst verselbständigt, indem gleichwohl ihr Zusammenhang mit der Vernunft gewahrt bleibt. Das geistige Leben ist eine Einheit; die Selbständigkeit des sittlichen oder des künstlerischen Bewußtseins gegenüber dem Verstand darf nicht zur Zersetzung dieser Einheit führen.

Die Phantasie gestaltet, und sie erkennt keine Regel an, nach der sie sich richtete oder nach der ihre Werke bewertet werden dürften. Wer die Güte der homerischen Dichtungen dadurch prüfen will, daß er sie nach den Regeln der Poetik des Aristoteles behandelt, ist ein wahres Vieh [2]). Der Dichter — und das gilt von aller Kunst — hängt nicht ab von Regeln, sondern er ist Ursache von Regeln, die denen taugen mögen, die keine eigene Muse haben, aber doch dichten wollen und in dieser Not eine Liebschaft mit der Muse eines wirklichen Dichters anknüpfen. Ob jemand ein wirklicher Dichter ist, erkennt man, wenn man seine Verse singt [3]). — Also die Unmittelbarkeit des frischen Lebens ist die einzige Richterin über künstlerischen Wert, über Schönheit. Unmittelbarkeit richtet, was der Un-

1) 2, 333 und 346.
2) una vera bestia: 2, 310.
3) 2, 311.

Digitized by Google

mittelbarkeit entstammt. Wo der Verstand dem Künstler Regeln vorschreiben, und dieser sich im Schaffen nach diesen Regeln bequemen wollte, wäre die Unmittelbarkeit dahin; zwischen dem Künstler und seinem Werk ständen die abstrakten Regeln. Bruno vergleicht — und der Vergleich hat etwas zu bedeuten — das künstlerische Schaffen mit dem göttlichen: der gute Saitenspieler macht mit geringer oder gar keiner Ueberlegung, was der schlechte auch mit sehr vieler Ueberlegung n i c h t vollbringt[1]: s o schafft auch der Weltenkünstler ohne Erwägung und Erörterung. Es bezeichnet die H e r r l i c h k e i t des künstlerischen Schaffens, daß es unreflektiert erfolgt.

Die Natur schafft aus wenig Elementen die Welt in ihrer Mannigfaltigkeit: in ähnlicher Weise gestaltet die Phantasie unzählige Wesen aus den der Natur abgewonnenen Formen. Aus Mensch und Hirsch, aus Mensch und Pferd und Vogel bildet sie ihre Fabelwesen, und die Möglichkeiten solcher Kombinationen sind unendlich. Wie die Natur, so ist auch die künstlerische Phantasie unerschöpflich: ihr freies Gestalten setzt den Prozeß der Weltgestaltung fort[2].

Dies letzte hatten freilich auch die Neuplatoniker und selbst schon Platon gesagt. Aber bei Bruno heißt es etwas ganz anderes. Platon hatte von dem Demiurgen geredet, der die Sinnenwelt als ein Abbild der ewigen Ideenwelt geschaffen habe; und wie nun die Sinnendinge Nachahmungen der Ideen seien, so seien die Kunstwerke Nachahmungen der Sinnendinge. Aber diese Lehre nimmt dem göttlichen wie dem künstlerischen Gestaltungsprozeß die Unmittelbarkeit. Wenn der Weltschöpfer auf ein Urbild hinblickt, nach dem er sich im Schaffen richtet, so ist er von seinem Werk eben durch diese Abhängigkeit von einer feststehenden Regel geschieden[3]. Der Weltschöpfer hat die Regel seines Schaffens nicht als sein unmittelbares und folglich unreflektiertes Leben in sich: die Regel lebt überhaupt nicht, sondern die am überhimmlischen Ort thronenden Ideen sind unbeweglich. Ihr Abbild, das keinen Hauch des unmittelbaren göttlichen Lebens in sich hat, bekommt unvermeidlicherweise etwas Starres. Und nur darum kann dann weiter eine Statue als Nachahmung des menschlichen Körpers aufgefaßt werden, weil auch dieser wieder als bewegungslos stillhaltend vorgestellt wird. Für Bruno aber ist das Wirken der Natur bewegtes Leben, und dieses L e b e n setzt sich fort im Schaffen des Künstlers.

Von welcher Art ist das wirkende Leben der Natur? Die Natur ist eine Einheit, d i e Einheit alles dessen, was ist. Also nicht eine

1) III, 55; vgl. I, 2, 313; II, 1, 74.
2) II, 3, 119/20. 3) vgl. I, 2, 313.

Digitized by Google

unterschiedslose Einerleiheit, sondern eine Einheit, aus der in niemals endendem Prozeß Gegensätze hervorbrechen, Potenzen, die nun gegeneinander kämpfen, in ihrem letzten Wesen aber identisch sind. Bruno nimmt die tiefen Lehren des Nikolaus von Kues auf über die *coincidentia oppositorum* [1]). Kalt und warm sind Gegensätze: aber ihr Wesen ist identisch; ein Minimum von Wärme und ein Minimum von Kälte fallen zusammen, Wärme und Kälte sind dasselbe Wesen, nur nach entgegengesetzten Richtungen entfaltet. Sie sind untrennbar voneinander. Und so sind Leben und Tod identisch. Aus dem Sterben geht neues Leben hervor; Leben ist Ueberwindung des Todes, und Tod Ueberwindung des Lebens, wie das Warme Ueberwindung der Kälte, und das Kalte Ueberwindung der Wärme ist — Ueberwindung des konträr Entgegengesetzten, aber ebendarum dem Wesen nach Identischen. Und Liebe und Haß sind identisch; der Haß selbst ist eine Art der Liebe. Und als Heilmittel nimmt der Arzt das Gift. Das Weltwesen aber, die schaffende Natur, ist die Einheit aller Gegensätze. Alle Dinge sind in ihrem tiefsten, verborgensten Wesensgrunde eins. Aus der Ureinheit geht die gegensatzbewegte Welt hervor. »Wer die größten Geheimnisse der Natur ergründen will, der muß die Minima und die Maxima der Entgegengesetzten betrachten [im Minimum fallen die Entgegengesetzten zusammen, in ihren Maxima haben sie die äußerste Spannung gegeneinander]. Tief wunderbar ist die Kunst, den Gegensatz zu entwickeln, nachdem zuvor der Punkt des Einsseins festgestellt worden ist« [2]).

In einem steten Sich-Spannen und -Entspannen von Gegensätzen also vollzieht sich das Wirken der Natur. In ihrem letzten Wesen sind alle Dinge identisch; und darum — dieser Satz ist für Bruno sehr wichtig — darum kann die Natur alles aus allem hervorbringen. Gewiß, nicht unvermittelt kann die Natur aus jedem Dinge jedes beliebige andere machen; aber kein Ding, auch keines der sogenannten Elemente, hat ein beharrliches Sein: keines bleibt in der Gestalt, in der wir es sehen. In jedem Dinge, und sehe es noch so starr aus, lebt die Natur — jedes Ding ist seinem letzten Sein nach eine Manifestation dieses Lebens der Natur, und mithin ist es der Möglichkeit nach alles. Es gehört dem unendlichen Werdeprozeß an: aus allem kann alles werden.

Und wenn nun von der künstlerischen Gestaltungskraft gelten soll, daß sie den Prozeß des schöpferischen Lebens fortsetzt, so heißt dies: wie die Natur alles aus allem machen kann, so kann die

1) z. B. 1, 252 ff. 2) 1, 255/56.

Digitized by Google

Phantasie alles aus allem gestalten. Bruno sagt, daß die künstlerische Gestaltungskraft leicht den Spuren ihrer Mutter (der Natur) folgt, wenn sie mit aufmerksamem Ohr auf deren geheime Stimme lauscht. Die tätige Phantasie kann alles aus allem gestalten und die rezeptive Imagination alles aus allem begreifen [1]). »Von allem kann alles gesagt werden, z. B. vom Menschen, daß er Schlange sei, oder Pflanze, Bett, Schaf, Löwe, Wolf, Wurzel, Ast, Stamm, Frucht, Hand, Schwanz, Zahn und viel tausenderlei sonst« [2]). Dinge, die für den Verstand weit auseinanderliegen, werden durch die Phantasie mühelos vereint. Die Gerechtigkeit kann eine Leuchte genannt werden: die Tätigkeit der Phantasie besteht hier darin, daß sie den Begriff der Leuchte zweckmäßig modifiziert; z. B. ist wichtig, daß dieser Leuchte keine Abnutzung durch den Gebrauch drohen darf. Bei solchem Modifizieren, zu dem sie stets bereit ist, kann die Phantasie übertreiben und vertauschen und umordnen und umkehren und verspotten — sie hat die Fülle der Möglichkeiten [3]). Wie die Natur aus dem Lebenden ein Totes macht, wie sie Liebe in Haß verwandeln kann und Haß in Liebe, so kann die Phantasie als Ausdrucksmittel selbst das dem Auszudrückenden Entgegengesetzte gebrauchen: sie tut dies in jeder ironischen Wendung, so wenn etwa gesagt wird, jemand sei mit Unverstand begabt oder mit einer bösen Frau gesegnet. Die Phantasie ist frei in der Wahl ihrer Ausdrucksmittel, und der Grund dieser Freiheit ist die innerlichste Verwandtschaft, ja Wesensidentität aller Dinge. Der wahrhafte Grund alles künstlerischen Wirkens, lehrt Bruno, ist das Wirken der Weltseele [4]).

Die Weltseele lebt in allen Dingen, Gegensätze hervortreibend und zurücknehmend. Allein mit diesen Wendungen ist ihr Wirken noch nicht hinlänglich beschrieben. Bruno bezeichnet die Weltseele als »Liebe zur Schönheit«, und hiermit verankert er das Aesthetische unmittelbar in Gott [5]).

Doch was ist nun Schönheit? Vor allem etwas, das einen konträren Gegensatz hat, das Häßliche [6]). Schön und häßlich verhalten sich nicht anders zueinander als kalt und warm oder Leben und Tod; d. h. sie gehen ineinander über, sie berühren sich in ihrem Minimum, sie sind also in ihrem Wesen identisch. Sie sind entgegengesetzte Pole: der eine bezeichnet die Ueberwindung des anderen. Darum ist nichts schlechthin schön; kein Pol ist ohne den anderen. Die Weltseele aber ist Liebe zur Schönheit, Liebe also

1) II, 2, 136. 2) II, 2, 303.
3) II, 2, 137 f. 4) III, 61.
5) III, 54. 6) I, 4, 83; II, 1, 33.

Digitized by Google

zur steten Ueberwindung des Häßlichen. Und daher lebt der Drang nach absoluter Schönheit überall. Alles möchte vollkommen schön sein. Jedes Mädchen, sagt Bruno, hat den Wunsch, an allen Gliedern schön zu sein: keine aber ist dies. Und darum hatte Zeuxis eine ganze Schar von Mädchen nötig, als er das Modell zur Helena suchte [1]). Durch die Weltseele haben die Dinge »Zusammenhang, Einheit und jene Ordnung, die aus den Entgegengesetzten ein Einiges, aus den Mannigfaltigen ein Vereintes und aus allem die Einheit des Universums macht« [2]). Die Weltseele schafft Einheit, Harmonie, und die Schönheit ist Harmonie, Einheit Entgegengesetzter. Bloße Gleichförmigkeit ist nie schön. »*Per tanto variar natura è bella.*« Die schönen Teile eines Ganzen haben ihre Schönheit erst darin, daß sie mit anderen, von ihnen verschiedenen zusammengeordnet sind. Ordnung und Verschiedenheit verlangen einander wechselseitig [3]). Der Reichtum der Schönheit ist der Reichtum zur Einheit gebrachter innerer Gegensätze. — Will man, was der Abstraktion ja erlaubt ist, dem Wirken der Weltseele einen Urzustand voraussetzen, so wäre dieser das Chaos: auch das Chaos ist eine Einheit, aber nur durch das Noch-nicht-Auseinandergetretensein der Gegensätze: alle Farben z. B. sind in seinem Dunkel eine ununterschiedene Einheit [4]). Schönheit aber ist da, wo das Chaos aufgelöst ist, und die nun hervorgebrochenen Gegensätze versöhnt sind in einer neuen Einheit. Die Freude an der Farbe ist die Freude an ihrem Zusammenklang [5]): und um zusammenklingen zu können, müssen sie zuvor aus der trüben Ungeschiedenheit des Chaos sich herausgesondert haben; mit dieser Verselbständigung aber treten sie auf das Feld, auf dem das Häßliche und das Schöne neben- und gegeneinanderstehen. Sie sind nicht mehr verschlossen im Chaos, sondern sie gehören der Welt — und damit der Weltseele, dem Trieb zur harmonischen Gestaltung.

Das spezifisch künstlerische Organ der Weltseele nun ist die Phantasie, und diese wirkt so frei wie die Natur, aber freilich — auch so notwendig wie sie: die Schönheit steht zwar nicht unter Regeln, doch hat sie ihr Gesetz, und Bruno spricht dies in der Forderung aus, daß die künstlerische Phantasie von der Vernunft geleitet sei und diese Leitung dadurch beweise, daß die Glieder des von ihr gestalteten Werkes »überall Ordnung und zusammenstimmende Verknüpfung« zeigen [6]). Die Ordnung und zusammen-

1) III, 638. 2) III, 61.
3) II, 1, 27; 75; 82/3. 4) III, 64.
5) 1, 257. 6) II, 3, 198.

Digitized by Google

stimmende Verknüpfung, die Harmonie, die die Gegensätze beherrscht, ist selbst die Vernünftigkeit des Kunstwerks: Einheit des Mannigfaltigen, des Entgegengesetzten ist das Charakteristische der Vernunft, und Schönheit ist also eine besondere Manifestationsform der Vernunft. »Manche aber — so fährt Bruno fort, — fassen den Wortschwall von Fanatikern auf und machen ihn mit eigenen Zutaten zurecht, so daß jene für Propheten, sie selbst für deren Dolmetscher gehalten werden«[1]). Die Originalität allein tut's nicht: die aus dem Chaos entfesselten Gegensätze müssen gebändigt sein durch die Macht der auch in der Phantasie sich durchsetzenden Vernunft.

Alle Gestaltungen der Phantasie nun sind zurückzuführen auf sinnliche Vorstellungen. Selbst die göttlichen Dinge, und mögen sie uns unmittelbar von Gott offenbart sein, halten wir nur in sinnlichen Zeichen, den Sakramenten, fest[2]). Allein die verschiedenen Sinne sind nicht gleichwertig: Gefühl und Geschmack brauchen unmittelbare Berührung, Geruch die Nähe des Gegenstandes; das Gehör reicht bereits auf viel weitere Entfernungen, der Gesichtssinn aber noch ungleich viel weiter. »Und deshalb rufen wir die mit diesem Sinne erfaßten Objekte leichter zurück und halten sie wirksamer fest als die Objekte der anderen Sinne« (die mehr an die Gegenwart des Objekts gebunden sind). Daher sind die Worte unserer Sprachen auf allen Gebieten vorzugsweise durch Objekte des Gesichtssinnes bestimmt. »Der Gesichtssinn ist der geistigste von allen Sinnen«[3]). Seine Vorstellungen sind die lebhaftesten und wirksamsten. Die Tätigkeit der Phantasie ist darum vornehmlich Raumgestaltung: wir denken in räumlichen Bildern und Formen[4]). — Auf diesem Felde war der philosophische Missionar Raymundus Lullius der Vorgänger Brunos gewesen: er hatte erkannt, daß in all unserem Denken der gestaltenden Phantasie eine sehr wesentliche Rolle zufällt: seine Werke enthalten eine Menge schematischer Figuren, die die Gesetzmäßigkeit des mit der Phantasie vereinigten Denkens anschaulich aufweisen; und zwar sind es keine starren Schemata, wie solche in der traditionellen Logik eine Stelle einnehmen, sondern Schemata, die von Leben und Bewegung und wechselseitiger Durchdringung der Denkinhalte reden und teilweise selbst beweglich sind. Und ebenso sind viele Schriften Brunos mit mannigfach gestalteten Tabellen angefüllt: seine Absicht war, über die lullische Kunst hinaus zu noch größerer Bestimmtheit vorzudringen, das Gesetz, nach dem die Phan-

1) II, 3, 199. 2) II, 3, 100/01.
3) II, 3, 100; III, 648. 4) II, 3, 125.

Digitized by Google

tasie den Raum gestaltet, noch enger an die Einzelformen hinzuführen [1]).

Der Gesichtssinn also ist der geistigste Sinn; nächst ihm kommt das Gehör. Die anderen Sinne sind zu sehr an die Gegenwart der Objekte gefesselt, als daß sie für das Wirken der Phantasie sonderliche Bedeutung gewinnen könnten. Jene geistigeren Sinne bezeichnen die Sphäre der Kunst. Und Bruno unterscheidet nun zwei Arten der Phantasie: die nach außen wirkende, den Gesichtsraum gestaltende eigentliche *virtus phantastica*, die Schöpferin der Malerei und Skulptur, und eine innerlich wirkende, in Musik und Dichtung sich entfaltende, die *virtus cogitativa*. Das Wort darf nicht mit Denkkraft übersetzt werden: Denken heißt bei Bruno *meditari* oder *intelligere*, und als die charakteristische Darstellung des Denkens betrachtet er die Philosophie.

Indessen, wenn auch das Denken etwas anderes ist als das Wirken der Phantasie, so wurde doch gerade schon darauf hingewiesen, daß Bruno nach dem Vorbilde des Raymundus Lullius die reale Untrennbarkeit dieser Funktionen betont. Kunst wie Philosophie gelten ihm als Offenbarungen des Göttlichen: sie sind nach verschiedenen Richtungen laufende Ausstrahlungen desselben göttlichen Urwesens. Bruno redet von einer *mira cognatio* zwischen echten Dichtern, echten Malern und echten Philosophen [2]) — wozu zu bemerken ist, daß ihm der Dichter zugleich den Musiker und der Maler zugleich den Bildhauer repräsentiert. »Philosophen sind in gewisser Weise Maler und Dichter, Dichter sind Maler und Philosophen, Maler sind Philosophen und Dichter; und wahre Dichter, wahre Maler und wahre Philosophen lieben und bewundern einander gegenseitig; denn nur der ist Philosoph, der erdichtet und malt, und das [aristotelische] Wort besteht zu Recht: Denken (*intelligere*) ist ein Nachsinnen über Gestaltungen der Phantasie, und der Verstand (*intellectus*) ist entweder Phantasie oder nicht ohne sie.« Also der Philosoph vermag nichts ohne Phantasie, die ihm Bilder gestaltet. Und »nur der ist Maler, der erdichtet und meditiert; und ohne Meditieren und Malen ist niemand ein Dichter. Im Maler hat man also zunächst die äußerlich wirkende [raumgestaltende] Phantasie, im Dichter die innerlich wirkende (*cogitativam*), im Philosophen die Vernunft zu sehen, doch so, daß die Handlung des folgenden nicht von der des vorangehenden losgelöst wird« [3]). — Zweierlei ist in diesen Sätzen behauptet: die Verwandtschaft der Künste mit der Philosophie und die der Künste miteinander. Zunächst ein paar Worte

1) III, 7.
2) II, 2, 133; II, 3, 198.
3) II, 2, 133/34.

Digitized by Google

über das Erste. Bruno meint: Vernünftiges Denken und Phantasieren sind einander entgegengesetzt und bilden gleichwohl eine unlösliche Einheit; es gibt keinen Akt des vernünftigen Denkens, der nicht das Gestalten eines Phantasiegebildes wäre, und umgekehrt ist die Phantasie nie ohne Vernunft, und sie entfaltet sich rein nur da, wo sie mit der Vernunft in Einklang bleibt. »Echte Philosophie ist Musik oder Dichtung und Malerei, echte Malerei ist sowohl Musik wie Philosophie, echte Dichtung oder Musik ist eine göttliche Weisheit und Malerei«[1]). Man erkennt: einer rein formalen Behandlung der Aesthetik wäre Bruno sehr abhold: ihm ist die Kunst Gottesoffenbarung; die göttliche Wahrheit und Vernunft ist ihr Gehalt[2]). Dieser Gehalt ist uns nicht an sich zugänglich; er wäre uns schlechthin verschlossen, wenn wir ihn nicht in Bildern gestalteten durch die Kraft der Phantasie. Das Licht der Vernunft ist uns zwar innerlich unmittelbar gewiß: es geht nicht auf und unter wie das Licht der Sonne, die außer uns leuchtet. Dennoch ist es fast allen unbekannt: denn das Auge sieht wohl die anderen Dinge, aber nicht sich selbst. »Wer ist jenes Auge, das die anderen Dinge so sieht, daß es auch sich selbst sieht? Derjenige, der alles in sich sieht, und der selbst das All ist.« Aber wir sind nicht das All, sondern »durch Bewegung und Quantität bestimmt«[3]). Die göttliche Vernunft leuchtet wohl in uns: aber diese unmittelbare Tätigkeit des in uns strahlenden Lichtes erkennen wir doch nur, indem wir sie in einem äußeren Gleichnis, einem Abbild oder Zeichen erfassen; nur wo die Phantasie uns Bilder gestaltet, vermag unsere Vernunft sich zu betätigen und in ihren Erzeugnissen sich selbst zu erkennen.

Die Phantasie nimmt die Vorstellungen auf und schafft ihre Verknüpfungen. Sie ist das selbstbewußte Band der sinnlichen Eindrücke. Sie heißt »das erste Vehikel der Seele«[4]); sie vermittelt zwischen Zeitlichem und Ewigem. Sie schafft dem Bewußtsein alle seine Inhalte. Es ist eine ungenaue Redeweise, zu sagen, daß wir mit den Augen sehen und mit den Ohren hören: »Gehör und Gesicht sind nicht Sinne, sondern Werkzeuge des allgemeinen Sinnes, die ihrem Herrn die von außen kommenden Sinnendinge melden«[5]): dieser allgemeine Sinn aber ist die Phantasie. Sie ist »der Sinn der Sinne«. Dieser innerste Sinn ist in allen seinen Teilen ungeteilt gegenwärtig: wir hören und sehen mit unserem ganzen *spiritus phan-*

1) II, 3, 198.

2) Vgl. auch den Ausfall gegen das »garrulum poetarum genus, quod inanibus modulationibus abundabat«: II, 1, 206.

3) II, 3, 90/91.

4) II, 3, 121.

5) II, 3, 120.

Digitized by Google

tasticus; er sendet gewissermaßen vom Zentrum aus nach der ganzen Weite der Peripherie hin ungezählte Linien aus und nimmt sie wieder in sich zurück.

Die Biographie Brunos macht es wahrscheinlich, daß er von bildender Kunst die stärksten Eindrücke in Oberitalien empfangen hat (in den ersten Jahren nach der Flucht aus Rom). Eine Einsicht wie die in den eben angeführten Worten ausgesprochene legt es nahe, an einen besonders wirksamen Einfluß der venezianischen Malerei zu denken. In Venedig war Bruno im Reich der Malerpoeten und Malermusiker. Die schmelzende Weichheit, die leidenschaftlich tiefe Glut, die träumerische, sehnsuchtsvolle Stille der venezianischen Bilder dokumentiert aufs stärkste, daß die Phantasie, die sie gestaltet hatte, nicht die Kraft des Auges war: das alles war vom ganzen Menschen erlebt. An den Schemata der lullischen Kunst hat Bruno den Blick dafür geschult, daß die Inhalte unseres Denkens wie die Objekte der Wirklichkeit nicht starr außereinander bleiben, sondern ineinander eingehen und einander lebendig durchdringen. So versteht es sich nun für ihn, daß auch die einzelnen Sinne nicht schlechthin voneinander getrennt sind: im allgemeinen Sinn, in der Phantasie werden sie eins. Wenn also z. B. das Auge einen Gegenstand sieht — es mag ein blühender Rosenstock sein oder eine Schale mit Früchten oder eine Feuersbrunst —, und wenn die Entfernung so weit ist, daß die anderen Sinne keine Türsteherdienste leisten können: so sehen wir in Wahrheit doch nicht mit dem Auge allein; sondern — vorausgesetzt nur, daß uns der Gegenstand wirklich zum Bewußtsein kommt — ist unser ganzer *spiritus phantasticus* tätig, und dieser ist die Einheit aller Sinne. So erleben wir die Wirklichkeit, und diese erlebte — nicht bloß mit einem Sinne aufgenommene — Wirklichkeit ist der Gegenstand der künstlerischen Darstellung: der wahre Maler ist zugleich Musiker! — Von diesem Höhepunkt aus zurückblickend, versteht man am allerbesten, warum Bruno nicht darauf verfallen konnte, die Kunst als Nachahmung anzusprechen: wenn der Maler nachahmen wollte, würde gewiß nur das mit dem Auge Gesehene sein Gegenstand sein. —

Auch der Psychologie des Gefallens hat Bruno Interesse entgegengebracht. Wodurch fesselt uns das Schöne? Die Antwort lautet sehr relativistisch. Nichts ist in dem Sinne schön, daß es schlechthin fesselte, sondern es fesselt nur in gewissen Beziehungen. Es kommt auf den Beschauer und auf seine jeweilige Stimmung an. Schönheit beruht in einer gewissen Symmetrie; aber es gibt ungezählte Möglichkeiten symmetrischer Gestaltung, und die eine vermag diesen, die andere jenen zu fesseln. Ebenso

Digitized by Google

umgekehrt das Häßliche: etwas ist abstoßend für den einen, nicht für den anderen, und für diesen jetzt, aber nicht mehr morgen [1]).

Der Zauber beruht nicht nur auf einem Zusammenstimmen der Glieder des Objekts, sondern auch auf einem gewissen Zusammenpassen des Fesselnden und des Gefesselten: diese *condispositio quaedam rapientis et rapti* läßt sich nicht durch Argumentationen des Verstandes bewältigen; es mag sein, daß wir an einem Mädchen vernünftigerweise nichts auszusetzen finden, an einem anderen dagegen mancherlei: dennoch mißfällt uns das erste, und das zweite gefällt uns, wie der seiner Kutte überdrüssig gewordene Dominikaner weise bemerkt [2]), und er verweilt lange auf diesem Gebiet. Es geht nicht an, den Grund der Liebesfesselung, den Grund, durch den die Schönheit bezwingt (— und Analoges soll vom Guten und Angenehmen gelten —), einem bestimmten Sinne zuzuweisen. Hier ist's die Gestalt, dort die Stimme, dort die Farbe, die es uns antut, dort mehreres von diesen zugleich; und es kommt hierbei stets ebensosehr auf uns selbst an wie auf den uns fesselnden Gegenstand. Der Gegenstand mag in unverminderter Schönheit derselbe bleiben: in uns kann eine Aenderung vorgehen, die alles Verlangen nach ihm auslöscht [3]). Auch braucht das Fesselnde gar nicht schön zu sein; dem Vater ist auch der verwachsene Sohn ein Gegenstand des Gefallens [4]).

Was uns fesselt, ist nicht das Einfache, sondern das Zusammengesetzte. Gott hat keine Schönheit, wenigstens keine solche, die uns fesseln könnte: denn in ihm ist keine geordnete Zusammenstimmung, und dies darum nicht, weil er keine Teile hat. Auch das Universum als solches ist nicht schön für uns. Fesseln kann uns nur, was unsere sinnliche Organisation beeinflußt: in den Sinnen wirkt sich die Phantasie aus [5]).

Dabei ist nicht nötig, daß das Fesselnde die Kraft der Wahrheit besitze: wir sind auf dem Felde der Relativität: hier gilt nur die Meinung. Das Unwahrste, das Schlechteste, das Häßlichste: alles kann Fessel für uns werden. »Mit allen Sinnen begehren wir, durch alle werden wir gefesselt« [6]). Die Fessel aller Fesseln ist die Lust. Und darum gibt es ein Mittel, uns gegen allen Zauber zu schützen: es heißt Ueberwindung der Eigenliebe [7]). — Die ästhetischen Konsequenzen sind deutlich. Ein Kunstwerk kann unseren Sinnen schmeicheln; es kann uns fesseln, ohne ästhetisch

1) III, 637—639.
2) III, 641.
3) III, 645; 662/63.
4) III, 651.
5) III, 643/44.
6) III, 643.
7) III, 652.

Digitized by Google

wertvoll zu sein. Das ästhetische Verhältnis zu den Kunstwerken aber entsteht da, wo nicht die Kunstwerke sich mit uns auseinandersetzen, sondern wir uns mit ihnen: und dazu bedürfen wir der Freiheit, der Ueberwindung der Eigenliebe; wir dürfen nicht Knechte unserer Sinne sein, so daß, was ihnen schmeichelt, uns zur Fessel wird. Die ästhetische Erziehung wird ein Teil der sittlichen.

Im Hintergrunde der Lehre von den Fesseln erscheint die Lehre von der Freiheit, die Lehre vom selbstgewissen Willen. Selbstliebe hält uns im Staube an der Kette der Lüste. Den, der seine Selbstliebe besiegt hat, fesselt nichts mehr: er ist der *furioso eroico*, der des Schönen und Guten gewiß ist und sich mit den Flügeln der Vernunft und des vernünftigen Willens zur Göttlichkeit erhebt [1]).

Es gibt in der Geschichte der Philosophie manchen, der uns nötigt, zwischen seiner Lehre und seinem Leben einen deutlichen, allzudeutlichen Grenzstrich zu ziehen. Bruno ist keiner von ihnen. Gewiß ist er keine Idealgestalt einer sittlich reinen Lebensführung: aber auch seine Ethik schätzt vor allem die *Furori*, die in schwerste Kämpfe hineintreiben; ohne Straucheln und Fallen geht es nicht ab, wo Götter und Giganten im Menschen zusammenstoßen. Aber der selbstgewisse Wille bricht immer wieder durch, und in allen großen Situationen weiß der rechte Mann, was er zu tun hat. Die Eigenliebe ist überwunden: er ist bereit zum Heroismus.

Indem Bruno seine ästhetischen Theorien in diese großzügige, ernste und freie Ethik einmünden läßt, macht er sie zu einem wundervoll starken Ausdruck der Renaissanceüberzeugungen. Die Zeit der Renaissance ist eine Zeit der Weltbejahung — aber darum nicht der Oberflächlichkeit. Sie h a t ihre tausend Oberflächlichkeiten und Frivolitäten: aber immer wieder kommt sie in prachtvoller Weise über sie hinweg. Bruno hat die Herrlichkeit des Rein-Menschlichen, *l'eccellenza della propria umanitade* [2]), gepriesen, und sie beruht ihm auf der Ueberwindung des mittelalterlichen Dualismus. Gott thront nicht mehr jenseits der Fixsternsphäre, sondern er lebt in uns, er ist Fleisch geworden. Aber wenn der Mensch göttlich ist, so kennt er keine Furcht mehr: er hat die Kraft, sich kreuzigen oder verbrennen zu lassen. Das ist Brunos B e j a h u n g des Rein-Menschlichen, seine Bejahung der göttlich gewordenen Welt, in der die Selbstliebe überwunden ist.

1) Con l'ali de l'intelletto e voluntade intellettiva s'inalza alla divinitade: 2, 346.

2) 2, 333.

Digitized by Google

Der Sinn des Krieges.

Von

Professor Georg Mehlis (Freiburg).

Die Frage nach dem Sinn des Krieges stellt das Problem, ob an seinen Erscheinungen, an den ganzen Aeußerungen seines Seins etwas Wertvolles zu finden ist und welchen eigentümlichen Charakter dieses Wertvolle trägt. Bedeutet der Krieg die Erfüllung des Wirklichen mit neuem Wert oder ist nicht vielmehr das Gegenteil der Fall, indem der Krieg nichts Werthaftes hervorbringt oder sogar Wertfeindliches und Wertwidriges im Gefolge hat?

Von der Frage nach dem Sinn des Krieges muß die Frage nach seiner Bedeutung wohl unterschieden werden. Alle Erscheinungen des Lebens bedeuten etwas, so auch der Krieg. Ja, wir zweifeln keinen Augenklick, daß er Gewaltiges bedeutet, denn schwerlich vermag ein Geschehen eine ganze Nation stärker zu ergreifen und zu bewegen wie der Krieg.

Wenn aber der Krieg keinen Sinn hat, d. h. wenn durch die Erscheinung des Krieges nichts Wertvolles hervorgebracht wird, so kann das eine doppelte Bedeutung haben, nämlich entweder so, daß der Krieg Unsinn ist, d. h. er ist ohne Sinn, mit seinen Geschehnissen und Begebenheiten ist kein Wert verknüpft. Er ist ein rein naturhaftes, elementares Geschehen, das diesseits von gut und böse, von Wert und Unwert steht, wie etwa die Zeugungskraft, die in allen Organismen tätig ist, mit der sich Schmerz und Lust, Liebe und Wahnsinn verbinden kann, die aber auch abgelöst von alle diesem als ein schlechthin Notwendiges betrachtet werden mag, das, an und für sich wertfrei, in den Dienst verschiedenen Wertbildungen gestellt werden kann.

Eine ganz andere Entscheidung fällen wir augenscheinlich, wenn wir zu dem Resultat kommen, daß der Krieg Widersinn sei, d. h. daß in ihm sich etwas offenbart, was gegen Wert und Sinn verstößt. Denn wenn wir im ersten Falle den Krieg als etwas Unvermeidliches,

Digitized by Google

in der Natur Angelegtes und Gegebenes einfach hinnehmen müssen, wäre die Erkenntnis, daß der Krieg widersinnig und wertwidrig sei, gleichbedeutend mit der Forderung, alle Kräfte an seine Ausrottung und Austilgung zu setzen, weil er dann notwendig etwas bedeuten muß, was uns auf dem Wege zum Göttlichen feindlich entgegensteht.

Ist der Krieg etwas Sinnloses, so wie die Sexualität als solche etwas Wertloses ist, eine ungeheure Kraft, die wirkt und gestaltet und aus ihrem dunklen Schoße so Gutes wie Böses hervorbringen kann? Ist der Krieg vielleicht eine von den notwendigen Gestaltungsformen des menschlichen Lebens wie Krankheit, Sünde und Tod?

Die Zeugungskraft oder die Sexualität als die ewige Reizung unserer sinnlichen Natur bildet gewiß die notwendige Basis für den Tatbestand des Lebens überhaupt. Nun gibt es einen höchsten Standpunkt der Wertbetrachtung, nämlich den des religiösen Propheten, nach dem das menschliche Leben etwas Verwerfliches ist, sofern es in seiner Endlichkeit die Trennung von dem göttlichen Leben bedeutet. Sehen wir von dieser Forderung einer letzten Auflösung aller Gegensätze ab, sprechen wir von Werthaftigkeit wie sie für uns als endliche Wesen gesetzt und von uns gefordert ist, so zeigt das Leben und die das Leben bejahende Sexualität einen Charakter, der in seiner schlichten Notwendigkeit diesseits von gut und böse steht. Tolstoi forderte im Sinne der christlichen Askese die absolute Keuschheit als endgültige Ueberwindung der Sexualität. So bedeutsam eine solche Forderung als regulatives Prinzip auch sein mag, so stellt sie sich doch zweifellos auf einen Standpunkt, der ebensogut als übermenschlich bezeichnet werden muß, wie die Bejahung der Sexualität als bloße Lustquelle den Standpunkt des Untermenschlichen darstellt. Die Sexualität kann in den Dienst des menschlich Wertvollen treten und dadurch selber geadelt werden. So vermag sie besonders ästhetische und ethische Bedeutung zu gewinnen. Wenn die sinnliche Hingabe an schöne Leibes- und Lebensform die Phantasie selig beflügelt und zur Erzeugung des göttlichen Kunstwerks führt, so wird die Sinnlichkeit dadurch in ähnlicher Weise geadelt und verklärt, wie ihre Dienstbarmachung gegenüber dem ethischen Wert, der in der Familie besonders sichtbar wird, als schönes Ziel menschlicher Wertgestaltung betrachtet werden muß.

So kann das Leben durch die Beziehung zu Werten sinnvoll werden. Wie steht es nun mit dem Tode? Wie sollen wir ihn verstehen? Die Idee des Todes hat diesen Doppelsinn, daß sie einmal das Leben vollendet und insofern selber in die Sphäre des Lebens gehört, anderseits aber auch dem Leben als ein unerträglicher und

Digitized by Google

rätselhafter Gegensatz, als das absolut andere und unversöhnliche Prinzip gegenübersteht. Der Tod gehört zum Leben wie die Frucht zur Blüte, wie Wachstum zum Vergehen gehört. Das endliche menschliche Leben findet seine Erfüllung im Tode. Der Mensch ist da, um zu sterben. Auch kann man mit Recht behaupten, daß unser Leben ein beständiges Sterben sei, sofern uns die Körperwelt lehrt, daß Bildungs- und Zerstörungsprozesse unaufhörlich im Organismus sich vollziehen. Wenn wir die Idee des endlichen Lebens setzen, so ist damit auch sein Abschluß im Tode gegeben. Und der Tod erscheint ebenso notwendig und selbstverständlich wie das Leben selbst, als ein Wertindifferentes diesseits von gut und böse. Anderseits ist der Tod gegenüber dem Leben etwas Sinnloses und Paradoxes, das seine Form und seinen Wertgehalt bedroht. Der Tod macht dem Leben ein Ende. Er setzt sich an seine Stelle. Die Herrschaft des Todes bedeutet die Vernichtung des Lebens.

Sofern der Tod endliches Leben vollendet, steht er in wertfreier Betrachtung jenseits von gut und böse als ein notwendiges Prinzip des sinnlichen Daseins. Wie es aber einen Standpunkt gibt, unter dem das endliche Leben verschwinden muß, weil es im Geiste des religiösen Bewußtseins als Trennung von Gott empfunden wird, so gibt es auch eine Wertbetrachtung, die dem Tode sein gleichgültiges Bedeuten nimmt. Es gibt Lebenswerte wie Liebe und Glück, welche die Schönheit und Erhöhung unseres sinnlichen Daseins erwirken und in deren Bejahung unsere Persönlichkeit groß und stark ist. Der Tod erscheint als Vernichter dieser Werte, in deren Besitz und vollkräftigem Genießen unsere Persönlichkeit das Unendliche begehrt. Von Liebe und Glück verlassen und verschmäht, vermag ich leichter dem Leben zu entsagen, erhöht und erfüllt von ihrem Glanz, fällt uns der Tod gar zu schwer. Der Tod ist mächtiger als alle Lebenswerte und droht ihnen beständig mit unbarmherziger Zerstörung. Deswegen ist der Tod der höchste Unwert vom Standpunkt einer Philosophie des Lebens aus, die das Leben mit einem Wert verbindet, der sich in der Sinnenwelt erfüllt.

Anders liegt das Verhältnis des Todes zu den objektiven Werten oder Kulturwerten wie Religion und Kunst, Wissenschaft und Sittlichkeit. In ihnen liegt die Idee und die Möglichkeit einer Ueberwindung des Todes. In dem Verhältnis zu Kulturwerten sind wir hingegeben einem Objektiven und Absoluten bis zur Hingabe und Aufgabe des eigenen Ich. Der Sinn der Wissenschaft geht auf das Unendliche. Sie ist Werk und Arbeit der Generationen, die sie in ihren Wirkungskreis zwingt und dem Ewigen entgegenführt. In dem Kunstwerk als Ausdruck eines absoluten Wertes ist das Voll-

Digitized by Google

endete gegeben. Wissenschaft und Kunst, die dem Zeitlosen zugewendet sind, weisen über die Enge des persönlichen Lebens hinaus, und wie sie das Leben zu höheren und schöneren Formen gestalten, so bedeutet ihre Sinnerfüllung auch die Ueberwindung des Todes, während ihr Wert für uns darin beschlossen liegt, daß sie uns hinführen zum Vergessen unserer selbst im Leben und zur Nichtachtung des Lebensendes, der dunklen Gewalt des Todes.

Das aber ist das Wesen der Religion, daß ihre Sinnerfüllung nicht nur auf die Ueberwindung des Todes, sondern auf eine absolute Verklärung abzielt. Denn für die Religion bedeutet der Tod nicht ein Ende des Lebens und eine Zerstörung der Lebensgüter, sondern vielmehr Ausgang und Eingang in des Lebens höchste Form. Er ist die Grenze zweier Lebensbezirke, von denen wir den einen im Tode verlassen, um dafür den weit besseren und schöneren zu gewinnen. Im Tode erleiden wir nicht die Vernichtung, sondern nur einen Wechsel der Lebensform, und dieser Wechsel ist gleichbedeutend mit höchster Steigerung des Lebens. Denn so viel ist doch wohl gewiß, daß die Wirklichkeit ein absolutes Leben lehrt, das die Starrheit der Todesbegrenzung nicht duldet.

Diese Orientierung der Lebens- und Todesnotwendigkeit an den Werten des Lebens und der Kultur war erforderlich, um das furchtbare und gewaltsame Phänomen des Krieges in einen Zusammenhang einzuordnen und wertend zu verstehen. Individuelles Leben und seine Begrenzung durch den Tod sind Notwendigkeiten unter dem Aspekt des Endlichen. Sind nun Krankheit, Sünde und Krieg in derselben Weise notwendig? Ist der Krieg eine notwendige Form des Lebens oder des Todes wie Krankheit oder Sexualität? Man hat den Begriff der Sünde in tiefsinnigen religiösen Betrachtungen mit der Idee des Endlichen verknüpft. Die Schuld und das Böse als Werke der Sünde entspringen dem Schoße der Endlichkeit. Mit der Natur des endlichen Lebens ist zugleich gesetzt Mangel und Verstoß, der im Wertwidrigen gegründet, und jene erotische Sehnsucht, die der Norm entgegenstrebt. Bedeutet der Krieg eine Offenbarung der Endlichkeit wie Sünde und Schuld, Krankheit und Sexualität?

Leben und Tod sind Stufen endlicher Notwendigkeit. Ihnen gegenüber trägt der Krieg den Charakter des Zufälligen und Sekundären. Weder ist der Krieg eine notwendige Form des Daseins, noch darf er als prinzipielle Form der Lösung und Vollendung des Lebens angesehen werden. Wir können uns sehr wohl ein Leben ohne Krieg und selbstverständlich auch ein Ende des Lebens ohne das Los des Krieges denken. Gewiß sind Gegensatz und Kampf mit dem Leben

Digitized by Google

unzertrennlich verbunden, aber dieser Gegensatz braucht keineswegs die Form des Krieges anzunehmen. Nur eine begrenzte naturwissenschaftliche Hypothese vermochte in dem Kampf ums Dasein das Prinzip des Lebens zu finden. Jener Kampf ums Dasein, den die Naturwissenschaft meint, die keine Werte anerkennt, ist ein Kampf brutaler Willensdurchsetzung, der, fussend auf dem Prinzip der Macht, auf die Vernichtung des Schwächeren abzielt. Der Kampf und Gegensatz, der für die Philosophie entscheidend ist, bedeutet nicht Zerstörung, sondern Erhöhung des Lebens.

Das Prinzip der Entwicklungsgeschichte, das den Kampf ums Dasein und das Recht des Stärkeren mit der Idee einer Auswahl im Sinne des Lebensfähigen und Lebenskräftigen verbindet, muß der Erscheinung des Krieges gegenüber vollkommen versagen. Denn das Schöne und Lebenskräftige stirbt den Tod der Schlacht, während das Schwache und Minderwertige zurückbleibt.

Es hat Zeiten gegeben, in denen der Krieg als die Vollendung des männlichen Lebens galt, während die Krankheit seit alter Zeit als Schwächung des körperlichen Lebens gekannt und gefürchtet wurde. Diese Bejahung des Krieges als gesteigerte Lebensform und als schöne und gefeierte Vollendung des Daseins war nur möglich in einer Zeit des naturhaften Wirkens und Strebens ohne deutlichem Wertbewußtsein und in einem Zustand des Menschengeschlechtes, da das kriegerische Geschehen noch als unmittelbarer Ausdruck des persönlichen Wesens und der persönlichen Tatkraft zu betrachten war. In den Kämpfen der antiken Völker und in der Pracht des Rittertums lebte sich kraftvolle Männlichkeit im freien Wettkampf der Stärke aus. In dem modernen Krieg ist das Gewicht der Masse an die Stelle der hohen persönlichen Einzelleistung getreten, und das freie Spiel der Kräfte ist durch den eisernen Mechanismus der Maschinen abgelöst. Die Kultur hat den Krieg häßlich gemacht und ihm die freie Schönheit geraubt. Sie hat ihn furchtbar und grausam gemacht über alles Maß hinaus, da sie ihn haßt und ihn vernichten möchte, da sie das unbesiegbare Verlangen in sich trägt, ihn an seiner eigenen Furchtbarkeit enden zu sehen. Denn der Krieg ist der Todfeind der Kultur, wie die Kultur als der Todfeind des Krieges angesehen werden muß.

Diejenige Lebens- und Todeserscheinung, die dem Phänomen des Krieges am nächsten verwandt erscheint, ist die Krankheit des Körpers. Wie der Krieg den schöngegliederten Organismus des Staats- und Völkerlebens stört und zerschneidet, trennt und beunruhigt, so die Krankheit den schöngefügten Organismus des menschlichen Leibes. Beide Formen der Zerstörung haben dieses miteinander

Digitized by Google

gemeinsam, daß sie nicht als prinzipielle Notwendigkeiten und Gegebenheiten des endlichen Daseins betrachtet werden dürfen, denn wir können uns ein Leben denken, das die Brutalität des Krieges nicht kennt, wie auch keineswegs schmerzliche Krankheit das Ende des Lebens herbeiführen muß, sondern ebensowohl auch leichte Lösung und leidlose Trennung den Zusammenhang des Körpers zerstören kann.

Eine nähere Betrachtung aber möchte vermuten lassen, daß sich die Krankheit, die auf Vernichtung des persönlichen Daseins abzielt zu den Lebenswerten ähnlich verhält, wie der Krieg als Feind der menschlichen Gemeinschaft zu den Kulturwerten. Die Krankheit ist von je her als des Lebens Feind betrachtet worden, während der Tod im Felde den Naturvölkern als schöne Vollendung des Lebens galt. Krankheit ist gleichbedeutend mit Schwächung der Kraft. Sie hemmt den Genuß der Liebe und des Lebens. Der Krieg dagegen bietet den primitiven Instinkten ein weites Feld im Genuß der Beute und der Liebe, in der Abhärtung und Stählung des Leibes, wie auch schließlich im Akt der Zerstörung, da er die Fülle der Kraft urplötzlich trifft und vernichtet.

Dagegen ist die Krankheit weit weniger ein Feind der Kultur. Man darf wohl behaupten, daß sie auf das engste mit der Kultur zusammengeht, daß sie gewissermaßen als Produkt der Kultur angesehen werden muß. Der Naturmensch ist der gesunde, starke Mensch, der einfach lebt und stirbt. Der Kulturmensch ist der angekränkelte Mensch. Aus aller großen und schönen Kultur blickt heimlicher Verfall hervor. Das Kranke und Unnatürliche erzeugt gar häufig die seltene Schönheit des Kunstwerkes oder lehrt uns in seliger Ekstase das Göttliche verstehen. Wenn leichte Phantasien der Krankheit unser Hirn ergreifen oder Enthaltsamkeit die Fülle des körperlichen Lebens herabgesetzt hat; so magst du gar häufig das Geheimnis des Geistes in wundervollen Zügen erlauschen. Sehr vielfach sind kranke Menschen Träger höchster Kultur gewesen.

Ganz anders der Krieg. Ursprünglich ist er keineswegs der Feind der Lebenswerte. Im Gegenteil. Die Beschäftigung mit ihm gilt als würdigster Beruf des Mannes. Er gibt dem Starken die Gelegenheit, Glück, Reichtum und Schönheit zu gewinnen. Wenn jedoch aus dem natürlichen Reiche die Ordnung der Kultur hervorgeht, so erscheint der Krieg als die große und ständige Gefahr für das so schön Erzielte und Geschaffene. Der Krieg bedroht die Gestaltung des Staates. Er löst die Banden ethischer Verpflichtung auf. Er läßt der Wissenschaft keine Zeit, die stillen Bahnen der Forschung zu wandeln. Er macht die Kunst phrasenhaft und ober-

Digitized by Google

flächlich und beängstigt das religiöse Gemüt, das den Tod der Unschuldigen in breiten Massen erschaut und die kämpfenden Gebete irrender verzweifelnder Völker, von denen jedes zu seinem Gott fleht, den Sieg der eigenen Waffen und den Tod des Feindes begehrend. Durch die Kultur ist aber auch das Antlitz des Krieges furchtbar entstellt. Nicht mehr erscheint er als das Lebenswerk des kampffrohen Mannes im Gewande der Abenteuerlust und mutsprühenden Ritterlichkeit, sondern als furchtbarer Mechanismus, der von den klugen Rechnern der Technik und Führung aufgestellt ist, um weiches Menschenfleisch in Massen zu zerfetzen und von weiter kalter Ferne aus das Unbekannte der feindlichen Jugend, der niemals unser Haß gehören kann, dem Schreckenstode zu weihn.

Nach dieser allgemeinen Orientierung und Einstellung unseres Problems kehren wir zu unserer Eingangfrage zurück. Hat der Krieg einen Sinn? Das will heißen: Ist er in Hinsicht auf einen bestimmten Wert zu rechtfertigen? Oder ist er sinnlos, d. h. ein Naturhaftes, an sich Wertindifferentes, das durch Wertbeziehung geadelt werden kann? Oder endlich: Ist der Krieg widersinnig, d. h. wertfeindlich?

Der Krieg ist viel zu sehr ein Produkt menschlicher Tätigkeit und Leistung als daß man ihn so ohne weiteres als eine große Notwendigkeit des Lebens und des Todes begreifen könnte. Gegen Tod und Leben können wir nicht streiten, wohl aber vermag menschliche Kulturtätigkeit den Kampf gegen Krieg und Krankheit zu führen. Beide stehen auf einem verwandten Niveau. Krieg und Pest hat die jammerreiche Menschheit früherer Zeiten als gleichartige Uebel empfunden.

Die Wertfeindlichkeit des Krieges ergibt sich beim ersten Augenschein aus seinem Verhältnis zur Kultur. Für den kulturlosen Menschen ist der Krieg selbstverständlich, für den Kulturmenschen die größte Paradoxie. Aber haben nicht Kriege im Dienste des Werthaften stattgefunden? Religionskriege, Freiheitskriege, Kriege für die gute Sache? Und doch hat der größte Religionskrieg die größte Kulturzerstörung und einen sittlichen Tiefstand hervorgebracht, den erst die Jahrhunderte wieder wett machen konnten. Und die »gute Sache« ist nur zu oft der Deckmantel für brutalen Egoismus gewesen. Und um Freiheit kann nur dort gekämpft werden, wo das Recht eines Volkes frevelhaft gekränkt und verletzt worden ist. Sittliche und religiöse Kulturideale haben anfangs den nackten Egoismus des kriegerischen Machtwillens verhüllt. Die moderne Zeit sieht in dem Krieg große wirtschaftliche Notwendigkeiten zum Ausdruck kommen, die den friedlichen Wettbewerb der Völker in kritischen

Digitized by Google

Zeiten der Entscheidung urplötzlich auf die Bahn gegenseitiger Zerstörung führen.

Ich glaube, daß die Rechtfertigung des Krieges von wirtschaftlichen Notwendigkeiten her, die metaphysisch unbezwinglich sind, noch auf Maximen der alten materialistischen Philosophie zurückgehen. Aber soviel ist gewiß, daß die Tat oder Untat des Krieges in moderner Zeit ganz unverhüllt den wirtschaftlichen Wert gelten macht. Ein Volk braucht Land und Geld zu seinem Fortbestand, nnd es gibt Völker, die nie genug davon haben können. Deswegen begeben sie sich in das Abenteuer des Krieges.

Der moderne Kulturmensch betrachtet im allgemeinen den Krieg als eine traurige Notwendigkeit, und diese Form des Empfindens ist sehr bezeichnend gegenüber der Stellungnahme früherer Zeiten. Der frische, fröhliche Krieg, das war die Parole einer wahrhaft robusten Zeit. Damals galt der Krieg als der frische Frühlingswind, der die träge Masse durcheinanderwirbelt, die Luft von trüben Dünsten reinigt und den kecken Wagemut des Mannes sich entfalten lehrt. Heute gilt der Krieg als der ernsthafte und große Schatten der sich von weither über die Lande breitet und schöne Jugend in schwerer Menge dem dunklen Geschick des Todes wortlos überliefert.

Alles Werthafte im höchsten Sinne gründet in einem Kulturwert. Der Krieg vernichtet Kultur in weitem Umfang. Er unterbindet das wirtschaftliche und künstlerische Leben. Er lehrt und befiehlt den traurigen Mord. Aber läßt sich nicht schon hier ein scharfer Einwand gegen die Kulturfeindlichkeit des Krieges erheben. Einmal unter dem Gesichtspunkt, daß es doch auch gute gerechte und heilige Kriege gibt, z. B. dann, wenn ein Volk für seine Freiheit kämpft oder im Zustande der Notwehr sich befindet. Ferner aber auch, wenn wir bedenken, daß der Krieg nur etwas Vorübergehendes ist und den wertvollen Zwecken eines künftigen Friedenszustandes dient.

Denken wir an den »gerechten und heiligen Krieg« und nehmen wir an, daß dieses Heilige und Gerechte nicht auf Irrtum und Illusion beruht, wie es meistens der Fall sein wird, denn jedes Volk hält seine Sache für die gute und gerechte. Vielleicht könnte man dann von einem guten Kriege sprechen, wenn das eine Volk gewissermaßen im Stande der Notwehr handelt, wenn es die Eigentümlichkeit und Schönheit seiner Individualität, die einen besonderen Wert darstellt gegen die brutale Macht des feindlichen Bedrückers verteidigt. In diesem Falle würde das eine Volk kulturfeindlich, das andere kulturerhaltend zu wirken suchen. Ohne

Digitized by Google

Frage gehört in einem solchen Falle unsere Liebe und Teilnahme demjenigen Volke, das durch herbe Notwendigkeit gezwungen ist, für seine höchsten Güter zu kämpfen. Aber das Verstehen und die große Liebe, die wir einem solchen Volke entgegenbringen, bedeutet doch keine Rechtfertigung des Krieges. Der Krieg wird zwischen den beiden Völkern geführt, und wenn Frevel und Schuld nun die eine Nation belastet, so müssen wir im Sinne der Menschlichkeit und Gerechtigkeit die schweren Wunden beklagen, die das schuldhafte Volk dem vornehmen und gerechten schlägt, Wunden, die gemäß der traurigen Notwendigkeit des Krieges unvermeidlich sind. Und wer möchte behaupten, daß der Krieg ein Gottesgericht sei in dem Sinne, daß das Gute und Wertvolle unverletzt und ungeschädigt aus ihm hervorginge?

Denken wir den Krieg dann weiter als ein beklagenswertes und notwendiges Mittel für einen guten und schönen Zweck. Wir verwerfen die traurige Zerstörung blühender Menschenleiber und die brutale Vernichtung lebensstarker Kultur. Doch meinen wir, daß der Krieg einen Frieden hervorbringt, der eine Erhöhung des Lebens und der Kultur für das siegreiche Volk bedeutet. Gesetzt nun, daß die wertvolle Nation den Sieg davon trägt, kann in diesem Falle auch das Mittel gerechtfertigt sein? Ist der erreichte Erfolg ein Wertüberschuß oder auch nur ein Ersatz für die Fülle eigentümlicher Schönheit und eigentümlichen Lebens, das seinethalben gemordet ist? Das unmittelbare Resultat des Krieges ist auch für das siegreiche Volk ein Kulturrückgang. Und mag die Entwicklung späterer Jahre einen neuen Kulturreichtum hervorbringen: niemals kann die Vernichtung blühender Kultur und schöner Lebensgestaltung, die der Krieg im Gefolge hat, deshalb gerechtfertigt werden.

Wenn wir den Krieg unter dem allgemeinen Gesichtspunkt der Kultur als wertfeindlich und sinnwidrig bezeichnen müssen, so ist daran nicht nur die Abstraktion einer isolierenden Betrachtungsweise schuld, sondern der Charakter des Krieges selbst, der auch dann immer wieder bestehen bleibt, wenn wir unsere Augen auf das Ganze richten und das Phänomen des Krieges mit Rücksicht auf diese Ganzheit betrachten.

Hegel vermochte den Krieg als Erscheinung des Geistes durch das Prinzip der Negation zu begreifen. Auch er ist eine Offenbarung der Vernunft, ein Ausdruck des geistigen Lebens, das uns hier in seiner Verendlichung entgegentritt, als die ungeheure Macht der Bewegung, die das Schicksal der Völker bestimmt und kulturerzeugend und vernichtend immer wieder nach neuen Gestalten

Digitized by Google

drängt. Wir vermögen in dem Phänomen des Krieges, wie es in nackter Brutalität erscheint, kein Produkt des Geistes, keine Bewegung der Vernunft zu schauen. Das bloß Naturhafte feiert in den Gewaltsamkeiten kriegerischer Aktionen blutige Triumphe. Ererbte Instinkte uralter Vergangenheit treten frech und schamlos aus der Verborgenheit ihrer Schande hervor. Nur Illusion und Mißverstehen kann diesem unendlichen Jammer der Menschheit gegenüber eine Geste der Verehrung finden. Wenn wir die Geschichte nicht als Geschichte menschlicher Kulturbetätigung, sondern als Geschichte der Kriege betrachten, so ist die Geschichte nichts anderes als die Geschichte der menschlichen Schande.

Die Verwerfung und Ablehnung des Krieges vom Standpunkte einer Kulturphilosophie aus vermag natürlich vollkommen zusammenzugehen mit der Anerkennung, daß auch im Kriege der Genius der Menschheit in Taten der Aufopferung und heroischen Liebe Triumphe feiern kann.

Sehen wir nunmehr zu, ob die Orientierung des Krieges an einem bestimmten Wertgesichtspunkt zu seiner Rechtfertigung hinleiten kann. Dann denken wir zuerst an den ethischen Wert, denn der Krieg eröffnet eine große Welt des Handelns und der Tat. In der Erfüllung seiner Pflicht, wird man sagen, kann der Soldat sich als treu und tapfer, als guter Kamerad, als treuer Beschützer bewähren. Gehorsam kann er sich erweisen und duldsam, opferwillig bis zum Tode. Man pflegt zu sagen, daß der Krieg gut und wertvoll sei zur Stählung des menschlichen Willens, daß er alles Schlaffe, Müde und Verwelkte davonfegt wie ein frischer Wirbelwind, daß er die Nation in der heilsamsten Weise aufrüttle und auf eine höhere Lebensstufe stelle. Jene Tugenden, die der Verehrer des Krieges preist, sind in ihrer reinen Schönheit auch im Frieden zu finden, und diejenigen, die den Krieg als erlösenden Gewittersturm verstehen, dürften wohl niemals seiner großen Not ins Auge geschaut haben, oder ihr Sinn ist nicht erfüllt von verstehender Liebe zu menschlich Wertvollem. Wenn die große Not des Krieges den einmütigen Entschluß eines ganzen Volkes erzwingt, das nunmehr seine ganzen Kräfte dem einen Ziele entgegenwendet, wenn die Kühnheit des Willens aus den hellen Augen unserer schönen und heldenmütigen männlichen Jugend leuchtet, so hat dies Verhalten, ästhetisch betrachtet, gewiß einen hohen Reiz und wir fühlen das eigene Herz schneller schlagen, im Rausch der Begeisterung. Bald aber müssen wir uns besinnen, daß dieser Sturm, der jetzt losgebrochen, die Schlechten und Schwachen zurückläßt und die unersetztliche Herrlichkeit stolzer Jugendblüte erbarmungslos vernichtet.

Digitized by Google

Wir wissen, daß der Krieg die eigene Nation zu einer seltenen Einheit zusammenführt. Alle fühlen sich auf das engste verbunden durch die gemeinsame Not. Es schweigt der Gegensatz der Parteien und die Entfernung von Adel und Bürgertum, von Bildung und Unbildung weicht einer seltenen Nähe. Ein Gefühl von Zusammengehörigkeit und Gemeinsamkeit bewegt die Nation. Gewiß wäre es viel schöner und größer, wenn nicht die durch den Krieg heraufbeschworene Not und die drohende Gefahr eines ungewissen Schicksals die Menschen derselben Nation zusammengeführt hätte, sondern schon die Alltäglichkeit der Lebensbeziehungen und Lebenskämpfe. Erst die gemeinsame Not und das gemeinsame Unrecht, das man zu erfahren glaubt, führt durch den Krieg zu jener Duldung und Liebe, auf die der Blutsverwandte und Stammesgenosse ein so selbstverständliches und natürliches Anrecht hat. Vergessen wir aber nicht, wie diesem Zusammenführen der eigenen Nation die Trostlosigkeit einer absoluten Isolation gegenüber den anderen Völkern sich verbindet. Die Nation ist vereinsamt und ganz auf sich gestellt, und diese Vereinsamung der Völker führt zu einem grenzenlosen gegenseitigen Mißverstehen. Ein System von Verläumdungen erfüllt die Welt, und unsere schöne Anerkennung des Wertvollen, das uns fehlte, weicht dem Werk der Zerstörung und der restlosen Bejahung des eigenen Wesens. Der Krieg setzt die Völker zueinander in den Zustand bloßer Natur, er zerschneidet und vernichtet die Rechte, die sie miteinander verbunden haben. Ungeschützt und der Willkür des Mächtigen überlassen, sind auch im modernen Kriege alle jene internationalen Abmachungen, die darauf abzielen, die Schrecknisse des Krieges zu mildern und all dem Unmenschlichen gegenüber etwas Menschlichkeit leuchten zu lassen. Wenn es der kriegerische Vorteil erheischt, wird der Gefangene getötet und der Kampfunfähige nicht mehr verschont. Wehrlose werden geopfert, und jene, die Wunden pflegen und verbinden, zugleich mit ihren Schützlingen den tötlichen Geschossen preisgegeben. Der Krieg ist gleichbedeutend mit dem vollkommenen Bruch der Zivilisation. Er entfaltet die furchtbarsten Laster und hat Mordsucht, Diebstahl, Raub und Grausamkeit aller Art im Gefolge. Er verstümmelt die schönen und starken Leiber der kämpfenden Jünglinge und Männer zu einem Bild unendlichen Jammers. Er ruiniert und zerstört durch die Furchtbarkeit seiner Eindrücke den jugendfrischen, hellleuchtenden Geist.

Aber muß man denn allein an Verstümmelung und Wahnsinn denken, wenn vom Kriege die Rede ist? Es gibt doch, wie wir wissen, zahlreiche kriegerische Tugenden. Wie viel kecker Wagemut und

Digitized by Google

schöne heroische Haltung und treuliebende Fürsorge läßt doch der Krieg hervortreten! Aber werden diese nur durch den Krieg erzeugt? Sind diese großen Eigenschaften, welche die Menschheit ehren, und ihr Antlitz schmücken, wirklich notwendig mit Massenmord verbunden oder ist es nicht vielmehr so, daß der Krieg das immer Vorhandene sichtbarer macht, der grausame Krieg, der doch nicht mächtig genug ist, um alles menschlich Schöne restlos zu vertilgen.

Seltsam ist es, wie der Krieg gar häufig den Mann des Volkes zu einem großen und schönen Ausdruck kommen läßt, sofern er sich auf die Idee des Vaterlandes besinnt. Die gebildete Oberschicht der Nation lebt mit zahlreichen Ideen und Werten verbunden, mag es sich da nun um die Idee der Menschheit oder um den Wert des Kunstwerks handeln. Der schlichte Mann aus dem Volke sieht in der Stunde der Not die Idee des Vaterlandes groß und glänzend vor seiner Seele stehen. Mit ihr verbindet er alles Schöne, was er von Heimat weiß und von Liebe und Glück. Ihm, der nicht gewohnt ist, mit dem Ideal zu leben, der keine Zeit hatte, sich auf Werte zu besinnen, kommt es in ernster Stunde so schicksalsmächtig entgegen und reißt ihn zu hohem Ausdruck fort in der ersten Ueberraschung des unerhörten Erlebens.

Und doch ist der Krieg unmoralisch und nimmer zu rechtfertigen, denn er verstößt vollkommen gegen den tiefen Sinn der Persönlichkeit. Liegt nicht der Sinn der Sollensgesetzgebung vor allen darin beschlossen, die Persönlichkeit zu achten und zu ehren, die Würde der Freiheit zu wahren? Und der Krieg macht die schöne und freie Gestalt des Menschen zum Werkzeug des Mordes. Auf Befehl muß er töten den Unschuldigen, der ihm nichts getan. Als Werkzeug des kriegerischen Mechanismus gibt er die eigene Freiheit auf, und indem er den Unschuldigen tötet, verletzt er unheilbar die Freiheit und das Recht der anderen Persönlichkeit.

Das Gesetz der bitteren Not zwingt uns, das große moralische Unrecht zu begehen. Das Leben zwingt uns, moralisch schuldig zu werden. Die feindliche Bedrohung will die Selbständigkeit unserer eigentümlichen Nationalität zerstören, das schöne Dasein wertvollster Kulturgüter vernichten. So gibt es eine Pflicht des Schuldigwerdens, die solange bestehen bleibt, bis daß die Menschheit dahin gelangt ist, das Recht jeder eigentümlichen Kultur zu verstehen und zu ehren.

Wenn sich mit den Erscheinungen des Krieges moralisch Wertvolles verbindet, so folgt dieses Wertvolle niemals aus einem Sinn und Charakter. Auch der feige Ueberfall und Mord kann Anlaß

Digitized by Google

sein zu heroischer Tat und zu schönen Erscheinungen der Liebe und Aufopferung. Was uns in den Erscheinungen des Krieges wertvoll erscheint, das liegt in der Geste der Abwehr, in der Tat der Errettung, des Schutzes und der Befreiung. Der Charakter des Krieges geht auf Zerstörung und Vernichtung, auf Gewalt und Eroberung, auf rücksichtslose Wahrung des eigenen Vorteils. Der moderne Krieg ist seiner Natur nach ebenso unmenschlich wie die Kriege früherer Zeiten. Nur sind in moderner Zeit Kräfte an der Arbeit, die sich gegen seine selbstverständliche Brutalität und Grausamkeit richten. Unser menschliches Gefühl wird auf das tiefste verletzt, wenn wir erleben, daß der Fußtritt des Soldaten die röchelnde Kehle des verwundeten Gegners zermalmt, und wir empfinden ein heiliges Gefühl der Freude, wenn wir erfahren, daß der hilfreiche Mensch den verwundeten Feind pflegt und verbindet. Wir sind von Trauer und Jammer erfüllt, wenn wir erleben, daß der verzweifelte Führer die verzweifelten Soldaten mit der Waffe bedroht, um sie zum Vorgehen zu bewegen, und unser Herz schlägt höher, wenn wir erfahren, daß der treue Bursche unter eigener Lebensgefahr den verwundeten Herrn viele Stunden der Nacht auf dem Schlachtfeld gesucht hat. Die Bedrückung und Ausrottung einer unglücklichen Bevölkerung im Feindesland müssen wir verneinen, aber mit froher Bewunderung sehen wir, wenn der Soldat im Feindesland ein braunes lockiges Kind auf seinen Armen wiegt. Menschlich wertvoll kann nur das erscheinen, was, gegen den Geist des Krieges gerichtet, ihn milder und menschlicher macht.

Auch am theoretischen Wert gemessen dürfte es schwer sein, die Erscheinung des Krieges zu rechtfertigen. Wir müssen uns sagen, daß es absolut unvernünftig ist, daß Kulturnationen sich gegenseitig zerfleischen, die aufeinander angewiesen sind und sich unendlich viel sein können: Wie kläglich ist doch die Theorie von dem großen Aderlaß, den die Völker zeitweilig erfahren müssen, um auf unserem Planeten Platz zu haben. Und wie sehr versagt die Lehre des Darvinismus dem Kriegskampf gegenüber, der nicht die Starken und Tüchtigen, sondern die Schwachen und Minderwertigen am Leben läßt, während das starke junge Leben verbluten muß.

Wenn so der moralische und theoretische Wert das Phänomen des Krieges niemals vernunftgemäß deutlich machen kann, so bleibt unser Blick noch zuletzt dem Aesthetischen und Religiösen zugewendet. Da möchten wir meinen, daß der ästhetische Wert den Krieg erträglich macht, während vom Standpunkt des religiösen Lebens aus eine Rechtfertigung des Krieges zum mindesten denkbar ist.

Digitized by Google

Wenn ich von »erträglich machen« spreche, so will ich damit sagen, daß dieses »sich zufrieden geben« nur das ganz individuelle Leben berührt. Die Hingabe an den ästhetischen Wert und die Bejahung der Illusion und des phantastischen Rausches hilft dem einzelnen über die Unmoralität und Grausamkeit des Krieges hinweg. Kriegerische Musik und Vaterlandslieder. Blumengeschmückte, todesgeweihte junge Schar. Heldentod im Dienste des Vaterlandes. Abenteuerliches, ritterliches Leben und Sterben im fremden Land. Ausdrücke dieser Art mögen die Summe ästhetisch orientierter Gefühle andeuten, die dem jungen Soldaten die furchtbare Bedrohung seines Lebens und die kategorische Forderung, fremdes, unschuldiges Leben zu töten, leichter ertragen läßt. Ohne den Glanz und Schimmer des soldatischen Lebens würde das Phänomen des Krieges zu einem abscheulichen und unerträglichen Gespenst.

Doch nur »erträglich machen« kann der ästhetische Wert. Rechtfertigung können wir allein von dem religiösen Wert erwarten. Man hat den Krieg wie Hungersnot und Pest als Strafgericht Gottes über die sündige Menschheit bezeichnet. Um die in Sünden erschlaffte Menschheit aufzuraffen, sandte Gott den furchtbaren Ernst der kriegerischen Not. Der Krieg ist Werkzeug in Gottes Hand, Strafe für unser Schuldigsein. Und wie Gott regnen läßt über Gerechte und Ungerechte, so gießt er die Schale seines Zornes in gleicher Weise über Gute und Böse aus. Das Leiden der Gerechten und Unschuldigen kann religiös verstanden werden, denn die Religion kennt eine Welt der Ergänzung und Erfüllung. Und so mag denn die Idee des großen Strafgerichts den religiösen Menschen befriedigen. Eine wissenschaftliche Philosophie, die von dem Begriff der Kultur ausgeht, kann sich jedoch mit dieser Erklärung nicht zufrieden geben. Wir wollen hier nur andeuten, wie der Krieg religionsphilosophisch betrachtet, etwas von seiner Unbegreiflichkeit und Rätselhaftigkeit verliert.

Eine Philosophie der Kultur vollendet sich in einem System von Werten, zwischen denen für das Bewußtsein ein strenger Gegensatz ruht und die selber in einem unlöslichen Gegensatz sich entfalten. So liegt augenscheinlich eine Wertfeindlichkeit vor zwischen dem ethischen Leben und den Forderungen des ästhetischen Bewußtsein; und das künstliche Leben selber entwickelt sich in jenem eigentümlichen Gegensatz von Form und Inhalt, von plastischem und musikalischem Geist, von Gestaltbejahung und Liebe zur Aufgabe aller Gestalt, die zu dem so verschiedenen Ausdruck des Schönen führen. Die erste große Ueberwindung der Wertfeindlichkeit wäre

Digitized by Google

gleichbedeutend mit dem Einblick in die eigentümliche Struktur jedes Wertgebietes. Wenn der künstlerische Mensch den moralischen versteht und seine eigentümliche Lebensform anerkennt, wenn Individualität und Staat in Einklang gesetzt sind, wenn das religiöse Leben mit den Forderungen des wissenschaftlichen Bewußtseins sich versöhnt, dann ist die Ueberwindung des Gegensatzes erreicht und eine Kulturwirklichkeit herbeigeführt, die man als Zustand irdischer Glückseligkeit bezeichnen mag. Mit der Herstellung dieser Einheit ist jedoch der Kulturkampf der Werte noch nicht vollendet, sondern der Gegensatz lebt in den inneren Zentren fort und gestaltet sich um so mächtiger, wenn die verschiedenen Formen des theoretischen Lebens oder die verschiedenen Darstellungen der staatlichen Idee sich tötlich bekämpfen.

Die Erscheinung des Krieges ruht selber auf keinem Vernunftgegensatz, und nur selten löst er die Verwirklichung einer reinen Vernunftforderung aus. Wohl sind Vernunft und Kultur auf das stärkste in Mitleidenschaft gezogen, wenn der blutige Krieg das weite Land mit Schrecken erfüllt, aber in seiner Form wirkt sich kein reines Vernunftleben aus, sondern das Elementare der Natur kommt hier zur Sprache, das gegen alle Gesetze schöner Menschlichkeit schamlos sich aufbäumt. Der Krieg ist Feind der Kultur und von keinem bestimmten Werte aus zu rechtfertigen. Er ist nur zu begreifen, wenn die Idee der Kultur auf ihren letzten Sinn hin geprüft wird. Der letzte Sinn der Kultur ist ohne Frage, daß sie an ihrer eigenen Schönheit stirbt, und dieser Triumphzug des Todes, der zum höchsten Leben führt, vollendet sich in der Ueberwindung des letzten Wertgegensatzes. Die Natur ist der Kultur und diese sich selber erlegen. Der Krieg aber erscheint dem schönen Gegenwartsdasein der Kultur als das große Gespenst der Vergangenheit, in dem sich das bloß Natürliche aufbäumt gegen die schöne Form des Lebens, welche die Vernunft der Welt gab. So leistet er Beihilfe an der Erfüllung des letzten Kulturzweckes. Er, dessen Reich vernichtet ist, hilft in den meisten seiner Gestaltungen dem verhaßten Schönen an seiner eigenen Gestalt zugrunde zu gehen und so den Sinn der Welt zu erfüllen.

Digitized by Google

Gustav Wynekens Erziehungslehre.

Darstellung und Kritik.

Von

Jonas Cohn (Freiburg i. B.).

Ein Mann, der am Werke war, eine treu an ihm hängende Schülerschaft in seinem Geiste zu erziehen, wird durch den »Machtspruch einer blinden Bureaukratie« gehindert, seine Arbeit fortzusetzen. Er benutzt 3 Jahre dieser unfreiwilligen Muße dazu, um nun in »Begriff und Wort« zu fassen, was er vorher in »Werk und Tat« zu gestalten gesucht hatte [1]). Dieser Mann beherrscht das Wort, er ist — eine Seltenheit unter pädagogischen Schriftstellern — ein philosophischer Geist. Eine solche Verbindung von Tat und Begriff, hergestellt durch einen begeisterten Willen, läßt Ungewöhnliches erwarten. Wyneken erfüllt diese Erwartung; auch wer gegen manche seiner Behauptungen Widerspruch erheben muß, auch wer vielen seiner Forderungen zu widerstreben die Pflicht fühlt, kann sich der Wirkung nicht entziehen, die von der Kraft dieses Geistes, der Einheit seiner Denkungsart, der Strenge seiner Gesinnung ausgeht.

Das Ziel der Erziehung wird von Wyneken gleichgesetzt mit dem Sinn des Menschenlebens, dieses aber mit dem Dienste am objektiven Geist. In der Menschheit (und soweit wir wissen, nur in ihr) kommt die Welt zum Bewußtsein ihrer selbst. Auch die Möglichkeit, daß es noch andere, vielleicht höher entwickelte, Bewußtseinsträger in der Welt gibt, entlastet uns nicht von »unserer kosmischen Verantwortlichkeit«. »Wir haben jedenfalls so zu handeln, als ob wir das einzige Bewußtsein in der Welt besäßen, als wenn also ohne die Menschheit das Universum wieder blind und tot sein würde« (I,7).

1) Gustav Wyneken, Schule und Jugendkultur. 181 S. Jena (Diederichs) 1913. Eine kürzere, eindrucksvolle Darstellung seiner Grundgedanken gibt W. in der Schrift: Der Gedankenkreis der freien Schulgemeinde. Dem Wandervogel gewidmet. 23 S. Leipzig, Matthes 1914. Ich zitiere die beiden Schriften als I und II.

Digitized by Google

W. wendet sich daher gegen die heute verbreitete biologische Moral, der »das Leben« als höchstes Ziel gilt. Gesundheit ist nicht Ziel dieser Erziehung, so wenig wie »Natur« ein Ziel ist oder bloßes Leben. Das Streben nach Gesundheit ist freilich ihre Voraussetzung. Aber schon die Ausbildung des Körpers setzt sich außer der Gesundheit ein höheres Ziel — den schönen, von sich selbst geformten Menschen. »Der gesunde Mensch ist ein Produkt der Naturerkenntnis, der schöne Mensch das Produkt einer auf dieser neuen Grundlage stattfindenden Auslese« (I, 88). Sehr entschieden wendet sich Wyneken gegen die Meinung, als solle der Schüler zum »Kampf ums Dasein« ausgerüstet werden. »Menschliche Raubtiere« zu bilden, lehnt er ab. Auch die bestehenden sozialen Gruppen sind nicht Ziele der Erziehung. Am wenigsten die Familie, die W. nicht einmal als geeignete Stätte der Erziehung anerkennt. Aber auch der Staat, so hoch W. seine Bedeutung für den Geist wertet, bedeutet ihm nichts Höchstes. Am wenigsten mag er mit dem nationalen Egoismus paktieren. »Es ist gewiß nötig, daß sich ein Volk im Kampf behaupte und sich wehre, aber es kommt jetzt schon so weit, daß großer Appetit und seine energische und erfolgreiche Betätigung als T u g e n d gelten«. (I, 57). Aber — von solchen Abirrungen ganz abgesehen — alle soziale Moral ist für W. nur Vorstufe der Moral des Geistes, weil in der Gesellschaft und nur in ihr der Geist seiner selbst bewußt wird und sich seine Organe schafft. »Die Formel: diene der Gesellschaft — oder der Rasse — ist ein haltloses Dogma; denn w a r u m soll die Gesellschaft oder die Rasse erhalten werden? Aber daß der Geist erhalten werde, das ist eine wirklich absolute, als unbedingte in uns, die wir selber Geisteswesen sind, lebende Forderung, die einer weiteren Begründung nicht bedarf« (II, 7). Die Befürchtung, dieses Ziel könne einen Rückfall in den Intellektualismus bedeuten, beschwichtigt W. durch den Hinweis darauf, daß die höchste Offenbarung des Geistes die Schönheit, der höchste Dienst am Geiste die Kunst ist (I, 9). Die Einrede, daß der Geist dem Leben schaden könne, ist wesenlos — wir werden um unsere Zustimmung nichtmehr gefragt. »Der Geist ist einmal in der Welt aufgeleuchtet und er verbreitet sich in uns unwiderstehlich wie das Licht. Nur durch ihn vermögen wir Ich zu sagen, zu denken und zu wollen — wie sollten wir nicht schließlich unser Ich mit ihm identifizieren und i h n wollen« (I, 9).

Die Art aber, in der dieses Ziel erreicht werden soll, wird bestimmt durch die Rücksicht auf die Jugend. Und zwar handelt es sich nicht etwa nur um Berücksichtigung ihrer Eigenart, sondern um Anerkennung ihres für die Menschheit unersetzlichen Eigenwertes. Was Rousseau (nicht »die Volksschule« wie W. I, 77 schreibt) für die

Digitized by Google

Kindheit getan hat, das will W. für die Jugend leisten, für das Alter von 14 bis zu 21 Jahren etwa. »Die Anerkennung des Rechts der Jugend auf eine ihrer Natur gemäße Lebensführung und das Gefühl für ihre wertvolle und unersetzliche Eigenart sind es, die den modernen Erzieher vom reaktionären, den wirklichen vom unechten unterscheiden« (I, 39). Die Jugend will selbständig sein — sie soll nicht nur Objekt der Erziehung sondern tätiges, mitbestimmendes Glied der »Schulgemeinde« sein; die Jugend, in der die sexuelle Spannung sich hinaufläutern läßt zu reiner Hingabe und Begeisterung, ist zu gewinnen für eine heroische Lebensauffassung.

Der Jugend angepaßt ist auch die starke Betonung des Gegenwärtigen, der Größe unserer Zeit. Die letzten hundert Jahre erst haben den Geist zum Selbstbewußtsein gebracht, sie sind die wichtigste Zeit der Menschengeschichte. Es liegen uns Aufgaben, Verantwortungen ob, wie keinem Geschlechte vor uns.

Diese drei Grundgedanken: Erziehung zu Rittern des Geistes, Anerkennung des Eigenrechtes der Jugend, Betonung des Gegenwärtigen bestimmen nun Erziehung und Unterricht im einzelnen. Damit ist die Aufgabe zugleich begrenzt. Erst mit dem Ende der Kindheit beginnt das Stück Erziehung, auf das es W. ankommt. Was vorher liegt, ist Aufgabe der Volksschule als »Arbeitsschule«. Aber sie genügt nicht; sie ist nur bestimmt durch den Gedanken an das jetzige oder künftige Wohlergehen des Kindes, nicht durch den des objektiven Geistes, der Kultur (I, 78). Die Kulturschule, auf die es ankommt, darzustellen, das ist der Wille der freien Schulgemeinde (I, 82). Die soziale Kluft, die bei den gegenwärtigen Verhältnissen hier unvermeidlich ist, muß dadurch überbrückt werden, daß die Kulturschule den Volksschullehrern erschlossen wird (I, 83). Diese Schule darf nun die Schüler nicht als bloßes Objekt der Erziehung betrachten, vielmehr bildet sie eine »Gemeinde«, in der jeder, Lehrer wie Schüler, Sitz und Stimme hat. Es handelt sich dabei nicht um eine Nachahmung staatlicher Einrichtungen, um Parlament-Spielen oder ähnliches, auch nicht etwa um Organisierung des Schülerwillens gegenüber den Lehrern, sondern um eine »Gemeinschaft der um den Geist Versammelten und Bemühten«. Es kann »keine andere Erziehung geben, als Gemeinschaftserziehung, Erziehung in der sich selbst erziehenden Gemeinschaft«. Nicht die Formen sind wichtig, sondern der Geist. »Die freie Schulgemeinde ist keine technische Erfindung sondern ein geistiger Organismus, sie repräsentiert eine bestimmte geistige Richtung. Diese gilt es zu vertreten, nicht aber äußere Einrichtungen zu studieren und zu kopieren« (II, 13). Daher hat W. aus dem Leben und den Einrich-

Digitized by Google

tungen der freien Schulgemeinde Wickersdorf nur einiges angeführt; man muß die Jahresberichte der Schulgemeinde mit heranziehen, um zu sehen, wie sich nun diese Schule im einzelnen gestaltet [1]). W. ist ja von den »Landerziehungsheimen« des Dr. Lietz ausgegangen — und so sehr er jetzt den »individualistischen« Gedankenkreis dieses Mannes bekämpft, so wenig leugnet er, daß viele Grundzüge von Lietz' Schulen auch ihm als große Fortschritte, ja als fast selbstverständliche Grundlagen gelten. Die Ausbildung des Körpers in freier Luft, die Wanderungen, der Unterricht im Freien, die körperliche Arbeit, das freundschaftliche Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler, die gemeinsamen freien Andachtstunden, in denen auch große Werke der Dichtung gelesen werden, das und manches andere haben die Landerziehungsheime und die Schulgemeinde gemeinsam. Aber der Schulgemeinde eigentümlich ist ihre Organisation: die Gemeinde der Lehrer und Schüler hat weitgehendes Beschlußrecht. Während ferner die Landerziehungsheime, wenigstens die vom Typus Lietz, die Geschlechter trennen, hat die freie Schulgemeinde Koëdukation eingeführt — nicht weil sie die Familienerziehung nachahmen will, sondern damit beide Geschlechter lernen, die Sprache des Geistes, der Menschheit zu verstehen und vor allem miteinander zu sprechen (I, 46). Ganz aus dem Ziele W.s abgeleitet ist ferner Art und Zweck des Unterrichts. Natürlich muß hier die Praxis den Anforderungen des Staats vielfach Zugeständnisse machen, und W. zeigt zuweilen, wie sich trotz dieser Einbußen das ihm wesentliche durchsetzen läßt. Wichtig aber ist uns das Prinzip: W. will seinen Schülern eine »allgemeine Bildung« geben, eine große gemeinsame Weltanschauung, d. h. eine geordnete Uebersicht unserer Kenntnisse, beherrscht von einem philosophischen Geist, der dem Gedankenkreise Hegels nahesteht. Den Einwand, daß heute niemand mehr die Elemente alles Wissens beherrschen könne, daß es also nicht mehr eine Schule allgemeiner Bildung, nur noch Begabungsschulen geben könne, in denen jeder in den seiner Anlage entsprechenden Fächern ausgebildet werde, kennt W. natürlich und erwidert darauf (I, 116): zwar die Summe, auch nur des elementaren Wissens könne niemand sein eigen nennen, wohl aber ihr Resultat, »das zusammenhängende wissenschaftliche Weltbild«. Das wissenschaftliche Weltbild ist ein »denknotwendiges Postulat« — und wir erleben die große Arbeit der Menschheit, die Stücke unseres Wissens zu diesem Bilde zusammenzufügen (I, 117). Scharf scheiden muß man von dieser Aufgabe die andere, die Vorbereitung auf einen bestimmten Beruf;

1) Jena, Diederichs. Vgl. auch: Bernhard Hell: Die freie Schulgemeinde Wickersdorf. In der Zeitschrift »Das Alumnat« Heft 5/6. 1913.

Digitized by Google

diese findet am besten in Fachabteilungen statt, die sich um den gemeinsamen Bildungsunterricht herum gruppieren. Das System der starren Klassen ist dabei durch das Fachsystem (System beweglicher Klassen) zu ersetzen d. h. jeder kann in verschiedenen Fächern an verschiedenen Stufen des Unterrichts teilnehmen. Näher dargelegt hat W. den Plan eines allgemeinbildenden Unterrichts der Unterstufe, den er als »Heimatunterricht« bezeichnet, weil er überall an die Kenntnis der Heimat anknüpfen soll, und den geisteswissenschaftlichen Unterricht der Oberstufe, den »Kulturunterricht«, neben dem gleichberechtigt ein naturwissenschaftlicher Unterricht steht. Vor Zersplitterung bewahren, Einheit geben soll der Schule die Kunst — »nicht als eine fremde, historisch wahrgenommene, sondern als eine, an der das eigene Leben teil hat« (I, 148). Die Kunst, als die Erhebung der Wirklichkeit zur Form und damit zum Geist, muß für ein Geschlecht, das zum ritterlichen Dienste des Geistes erzogen werden soll, das tiefste und wichtigste Erlebnis überhaupt sein (I, 153). Es handelt sich dabei nicht um sentimentale Teilnahme am Inhalt der Kunstwerke, nicht um irgendeine Stimmungskunst, sondern um ein echtes Verständnis der Kunst, für das man sich durch redliches Studium ihrer Formen und Gesetze vorbereiten muß. Gewonnen wird dies nur durch Ausübung der Kunst, also durch Musizieren, Zeichnen, Malen usf. Nicht zu Künstlern sollen dadurch die jungen Menschen erzogen werden, sondern zu einem echten, ehrlichen, seiner Verantwortung bewußten Publikum der Kunst (156/7). Dieser Wertung der Kunst liegt ein religiöses, metaphysisches Gefühl zugrunde. Der hohe Rausch der Kunst überwindet den Tod. Gerade aus dem religiösen Geiste seiner Weltanschauung heraus lehnt W. den traditionellen Religionsunterricht ab. Wir haben keine einheitliche Volksreligion, sondern drei soziale Religionen: das orthodoxe Christentum (die Unterschiede der Konfessionen erscheinen W. gleichgültig), den liberalen Protestantismus (dem die Mehrzahl der Juden zuzurechnen ist) und den Monismus, zu dem sich insbesondere der industrielle Arbeiterstand bekennt. So kann es keinen Unterricht geben, der die einheitliche Volksreligion den Kindern überliefert. Das über Geschichte der Religion Wissenswerte muß im allgemeinen Kulturunterricht mitgeteilt werden. Dabei ist der traditionelle Stoff sehr zu kürzen, zugunsten einer Uebersicht über alle wichtigeren Religionen. Das religiöse Gefühl, die religiöse Gesinnung aber soll die ganze Erziehung beherrschen und krönen, nicht in einen besonderen Unterricht verwiesen werden.

In W.s Erziehungsplan fehlt merkwürdigerweise die bildende Kraft der Wissenschaft. Ich schreibe dieses Wort, den schwersten

Digitized by Google

Vorwurf, der gegen das bedeutende Werk erhoben werden muß, mit dem vollen Bewußtsein für seine Schwere nieder. Immer wieder freilich betont W., daß der Jugend ein einheitliches Weltbild mitgegeben werden solle, und er betrachtet dieses Weltbild als Resultat der Wissenschaft. Aber Würde und erziehender Wert der Wissenschaft liegt nicht in ihren »Resultaten« sondern in ihrer Arbeit. Einen einzigen geometrischen Satz bewiesen, eine einzige geometrische Aufgabe selbst gelöst haben, bedeutet mehr, als alle »Resultate« der Astronomie oder der »Soziologie« im Kopfe tragen. Wissenschaft ist nur bildend, soweit wirkliche Einsicht in die Gründe der Entscheidung erzeugt wird, darum ist die selbstgefundene richtige Uebersetzung eines fremdsprachlichen Satzes dem Geiste förderlicher als alle Kulturgeschichte. Mit strafenden Worten, denen jeder Verehrer der Kunst, jeder Freund einer echten Erziehung freudig zustimmt, wendet sich W. gegen die Verflachung des Kunsturteils — aber er verkennt, daß es auch der Wissenschaft gegenüber eine unwürdige, genußsüchtige Haltung gibt — eben jenes neugierige und neuigkeits-lüsterne Herumnaschen an den »Resultaten«. Nebenher: nichts ist uns überflüssiger, als die Jugend in der Schule mit Ergebnissen aller Wissenschaften bekannt zu machen. Die volkstümliche Mitteilung der Wissenschaft bietet sich ja in Vorträgen, Büchern, Zeitschriften allenthalben dar. Es kommt, scheint mir, nur darauf an, den Hunger nach Wissen zu wecken und die Fähigkeit auszubilden, Echtes von Unechtem zu scheiden. Der Enzyklopädismus, die Schnellfütterung des jugendlichen Geistes mit einer »Uebersicht« über alles Wissenswerte, stimmt auch ganz und gar nicht zu dem philosophischen Stile von W.s Gedanken. Ich erkläre mir diese Stellungnahme aus zwei Ursachen. Erstlich ist W. durch seinen Haß gegen die bestehenden höheren Schulen verblendet, verkennt, was diese (nur noch lange nicht ernst und gewissenhaft genug) leisten, und unterläßt es, in der von ihnen eingeschlagenen Arbeitsrichtung nach Wertvollem auch nur zu suchen. Ferner aber wird bei W. selbst der enzyklopädische Unterricht ganz gewiß geadelt durch ein Streben nach philosophischer Einheit, das Einzelne wird von ihm immer zum Symbol eines Ewigen erhoben. So entsteht ein philosophischer Eros, der die Exaktheit der Einsicht nicht ersetzen kann, wohl aber einen anderen, vielleicht höheren Bildungswert besitzt. Aber gerade dieser Geist ist vom Stoffe des Unterrichts unabhängig — ein von ihm erfüllter Lehrer kann ihn jedem Stoffe einflösen — aber kein Wissen, auch keine didaktische Fähigkeit und Lehrertugend kann ihn dem verleihen, der ihn nicht besitzt. Wir werden nie überall philosophische Lehrer dieses Stils haben

Digitized by Google

— und wo sie fehlen, wird der von W. skizzierte Unterricht lediglich Schaden anrichten. Die erste Aufgabe des höheren Unterrichts ist die Ausbildung wissenschaftlicher Urteilsfähigkeit und wissenschaftlicher Gesinnung, die zweite ist die Ausbildung der geistigen Kräfte, die sogenannte formale Bildung. Die oft wiederholte Behauptung, daß der Begriff »formale Bildung« lediglich zur Verteidigung des altsprachlichen Unterrichts erfunden sei, nachdem dieser seine materielle Bedeutung für das Leben verloren habe, ist schon geschichtlich nicht richtig, vor allem aber ist der Wert dieses wie jedes Begriffes von seiner Entstehung unabhängig. Die größte Leistung der modernen Psychologie für die Pädagogik besteht darin, daß sie die Existenz einer allgemeinen Uebung bewiesen und die Einwände der Herbartianer gegen die Möglichkeit einer formalen Bildung widerlegt hat. »Formale Bildung« ist sicher mit sehr verschiedenen Stoffen durchführbar, nur setzt sie gründliche Beschäftigung mit einem begrenzten Stoffe voraus. Auch ist die formale Bildung für ein überindividuelles und übersoziales Erziehungsziel ebenso nötig wie für ein rein individuelles. W. sollte seine Unterrichtslehre unter diesen Gesichtspunkten revidieren. Er könnte das, ohne von seinen Grundsätzen irgend etwas zu opfern. Nur müßte er an Stelle der Mitteilung eines Weltbildes die Erweckung des Strebens nach einer Weltanschauung setzen. Das aber, scheint mir, ist ohnehin nötig. Ein »Weltbild« konnte man der Jugend geben wollen, solange der Geist sich einer begrenzten, geschlossenen Welt gegenüberstehend fühlte. Wir sind gewiß, daß jede einzelne unter den verschiedenen Betrachtungsweisen der Welt eine unendliche Aufgabe ist, und daß die philosophische Einheit dieser Betrachtungsweisen vom Geiste, nicht vom Stoffe her erfaßt werden muß. Es wird also nötig sein, dem Schüler die Eigenart jeder Auffassungsweise (der mathematisch-physikalischen, biologischen, geschichtlichen usf.) möglichst scharf zum Bewußtsein zu bringen und den Sinn zu wecken für die Probleme, die aus der Mehrheit der Betrachtungsweisen entspringen.

Der zweite Punkt, in dem ich W. entgegentreten muß, betrifft weit mehr als der erste seiner Grundanschauung, schließt eben darum aber weit weniger einen Tadel gegen sein Werk ein. Es handelt sich um die Stellung des Geistes zum geschichtlich Gewordenen und (was ja innig damit zusammenhängt) um die Bedeutung des geschichtlich Gewordenen für die Erziehung. Für W. wird das Gewesene durch den Fortschritt des Geistes in seinem Werte vernichtet oder doch herabgesetzt — sogar die großen Kunstwerke der Vergangenheit stehen für ihn hinter der gegenwärtigen Kunst zurück. Insbesondere bedeutet die Herrschaft des bewußten Geistes einen Bruch

Digitized by Google

mit aller Tradition. Dieser Anschauung kann ich hier die meine natürlich nur ohne Beweis entgegensetzen: jede Stufe geistiger Entwicklung hat ihren Eigenwert — mit der Ueberwindung ihrer Schranken ist gleichzeitig ein unwiderbringliches Gut, eine in sich wertvolle Gestalt aufgelöst worden, deren sich der Geist nun nur noch durch Versenkung in die Werke jener Periode bemächtigen kann. Nahe damit verwandt ist die Ueberzeugung, daß alle Kultur geschichtliche Kultur ist, daß der Geist seine Heimat in den geschichtlich gewordenen Lebensformen besitzt. Unzweifelhaft ist hier der tiefste und schwerste Zwiespalt unserer Zeit angelegt: der Kampf zwischen dem kritischen Geist und dem geschichtlichen Leben, ein Kampf, dessen Schwere man erst begreift, wenn man das Recht beider Seiten fühlt. Die Bedeutung der Familie für die Erziehung des Geistes liegt darin, daß in ihr der geschichtliche Zusammenhang unmittelbar erlebt wird. Die engsten und ersten Pflichten, die nächste menschliche Gemeinschaft, der Zusammenhang der Generationen und — in der Sprache als Muttersprache — der Zusammenhang des Volkes werden hier dem Kinde überliefert. So hängt es mit W.s Stellung zur Geschichte sehr genau zusammen, daß er die Familie als Erziehungsfaktor ausscheiden will. Das Wesentliche ist dabei nicht die Bevorzugung des Internats. Ob das Kind im Hause der Eltern oder im Schulhause wohnt, ist eine Zweckmäßigkeitsfrage, die in verschiedenen Fällen verschieden zu beantworten ist. Auch W. betrachtet sie kaum anders, da er ja in den Außenbezirken der großen Städte Tagesschulen denkt. Das wesentliche vielmehr ist, daß jede Rücksicht auf den Geist der Familie fehlt, daß die Jugend fast mit Absicht der Familie entfremdet wird. Aber die Familie verdient es ja wohl nicht besser: die Eltern betrügen in Gegenwart der Kinder, lassen ihre Launen an ihnen aus, wollen die Jugend zu der bornierten Verknöcherung ihres Alters zwingen. In diesen Vorwürfen liegt sicherlich ein Stück Wahrheit — aber ist es gerecht, eine schlechte Familie mit dem Idealbilde einer Schule zu vergleichen? Das eigentliche Motiv für W.s Bekämpfung des Erziehungsrechtes der Familie bilden aber auch nicht diese Vorwürfe, sondern W.s Verwerfung des geschichtlichen Zusammenhangs als eines Wertes. Freilich, wenn man das Recht der Familie in der Erziehung anerkennt, wird die Aufgabe viel schwieriger, da ja unzweifelhaft die Familie hier nicht die einzige berechtigte Instanz ist.

Es drängt sich überhaupt die Frage auf, wodurch der Erzieher berechtigt ist, das von ihm gebilligte »Weltbild«, seine »Lebensanschauung« zur Norm der Erziehung zu machen. W. antwortet darauf mit der Forderung der Autonomie der Schule (I, 59). Er beruft sich

Digitized by Google

dabei auf die Freiheit, die die Universitäten besitzen und auf die Freiheit der Rechtspflege. Aber die Freiheit des Gerichts ist beschränkt auf die Entscheidung; die Normen der Entscheidung, die Gesetze, sind dem Richter vom Staate, der Idee nach vom Gesamtwillen, vorgezeichnet. Die Freiheit der Hochschulen ferner ist Freiheit der Forschung und der Mitteilung wissenschaftlicher Lehren. Wo Verschiedene Verschiedenes für wahr halten, da soll jeder seine Ueberzeugung vortragen, der Studierende soll die Möglichkeit haben, beide zu hören. In der Schule wird der Lehrer (je besser er ist, um so mehr) Autorität gewinnen über unentwickelte Seelen. Auch die freie Schulgemeinde ändert nur die Wirkungsmittel dieser Autorität, schafft sie keineswegs ab. Wenn nun Lehrer und Eltern verschiedener Grundüberzeugung zusammentreffen, was dann? Dieses »wenn« ist aber sicher kein ausgeklügelter Fall sondern bezeichnet in der Gegenwart die Regel. W. betont ja selbst, daß es zurzeit keine einheitliche Volksreligion gibt, daß vielmehr drei verschiedene Religionen unter uns streiten. Es scheint mir, ist hier aber nicht wesentlich, daß er mit seiner Dreiteilung durchaus nicht alle grundsätzlichen Unterschiede erfaßt hat. Jedenfalls aber: sein eigener Unterricht muß den Orthodoxen ein Greuel, den Liberalen mindestens bedenklich sein. Woher nimmt er das Recht, sie zu vergewaltigen? Er wird mit bitterem Lachen erwidern, daß ja gerade bei seinen Gegnern die Macht, daß er der Vergewaltigte ist. Aber hier ist nicht die Frage nach der Macht, sondern nach dem Rechte. Und dieses wird man über eine vom Staate autorisierte Schule heute keiner religiösen Gemeinschaft zuerteilen dürfen. Konfessionalisierung der Schule hilft hier gar nicht, da die äußerlich derselben Konfession Zugerechneten in Wahrheit nicht religiös geeint sind. Die Schule des Staats wird sich also heute auf Aufgaben beschränken müssen, die unterhalb der religiösen Einheit liegen. Anders steht es mit einer Schule, die im Namen einer Gruppe gleichgesinnter Menschen deren Kinder erzieht. Ich nenne eine solche Gruppe eine »Sekte«, auch wenn ihr die äußere Organisation der Sekte fehlt. Dieser Ausdruck bedeutet keine Herabsetzung: wir verdanken den Sekten viele unter unseren wertvollsten Errungenschaften. In solchem Sinne möchte ich W.s Schule eine Sektenschule nennen, damit zugleich betonen, daß der Geist dieser Erziehung auf die Staatsschule nicht übertragen werden kann, und daß die Gründung seiner Schulgemeinden im höchsten Grade zu wünschen wäre. Nur in der Tat kann sich das Ideal W.s weiterhin bewähren und klären. Ich wünsche — trotz aller Einwendungen, die ich gegen ihn zu machen habe — seinen Schriften eifrige Leser und seinen Schulgründungsplänen tatkräftige Förderer.

Digitized by Google

Goethe, Plato, Kant.

Eine Kritik.

Von

Georg Misch (Marburg).

Goethes Urphänomen und die Platonische Idee — das ist der Titel einer in Cohen-Natorps Abhandlungen erschienenen Arbeit von Elisabeth Rotten[1]). Es war ein glücklicher Gedanke, der dieses Thema eingab. Es prägt einen wesentlichen Zusammenhang in einer Formel aus, und die Verfasserin hat das Verdienst, denselben zuerst gründlich und für sich ins Auge gefaßt zu haben. Trotz der geläufigen Wendung über Goethe als den deutschen Plato fehlte eine solche Untersuchung. Die Verf. selber erklärt dieses Versäumnis daraus, daß ein traditionell gewordenes Vorurteil über den Sinn der platonischen Konzeption, nämlich die auf Rechnung des Aristoteles geschriebene sogenannte »substantiale« oder »statische« Auffassung der Idee, den Zusammenhang mit Goethes genetischem Naturbegreifen verdecken mußte. Die endgültige Ueberwindung dieses Vorurteils durch N a t o r p s Plato-Werk, das an Plato das Wesen des Idealismus überhaupt aufzuschließen bestimmt ist, gab ihr den Blick für das Thema. Und zugleich den Standort, von dem aus sie es faßt.

Diese Fassung ist eine ausschließlich l o g i s c h e, wobei aber Logik im weiten Sinne als Wissenschaftslehre verstanden wird. Ausgeschlossen bleiben absichtlich die metaphysischen Motive, also das was als der Weltanschauungs-Gehalt der Ideenlehre in Goethe jedem aus dem Faust, etwa aus dem Gang zu den Müttern, geläufig ist oder aus jenem Goethe-Wort von dem »Hebel unseres Forschens und Sinnens«, der in dem Glauben des Menschen liege, »daß er ein Bürger eines geistigen Reiches sei«. Ausgeschlossen bleibt — als etwas bloß Psychologisches — das platonische metaphysische Be-

1) E. Rotten, Dr. phil. in Berlin, Goethes Urphänomen und die platonische Idee. Philosophische Arbeiten herausgegeben von H. Cohen und P. Natorp, Bd. 8 Heft 1. Gießen 1913.

Digitized by Google

wußtsein von der Wesensverwandtschaft der menschlichen und der kosmischen Vernunft, so daß in der Abhandlung auch kein Raum ist für das Goethe-Wort »Ist nicht Kern der Natur Menschen im Herzen?« Und wie die Zugehörigkeit des wissenschaftlichen Sehens zu einer typischen Bewußtseinsstellung, die auch über die größten Individuen herübergreift, ebenso bleibt auch außer Betracht — als etwas bloß Historisches — die Stellung Goethes innerhalb der nachkantischen deutschen Bewegung mit ihrem sog. »ästhetischen« Pantheismus, die doch nicht bloß zufällig zum Wiederverständnis des echten Plato geführt hat. Plato und Goethe erscheinen als zwei einsame Größen, die sich über die Jahrtausende hinweg die Hand reichen. Und sie erscheinen so, weil sie vornehmlich als exemplarische Fälle betrachtet werden, an denen eine zeitlose Wahrheit der Wissenschaftslehre zur Anschauung kommt. Die platonische Entdeckung, daß Ideen und deren Zusammenhang die objektive Grundlage für die Möglichkeit der Erkenntnis ausmachen, soll mit dem Goetheschen Erkenntnisverfahren, das in der Rede von Urphänomenen als den Gegenständen der Erkenntnis sich zusammenfaßt, verglichen, also Goethes Erkenntnispraxis an Platos Erkenntnistheorie gehalten werden. Und das Ziel ist, zu zeigen, daß Platos Idee und Goethes Urphänomen nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache sind; womit sich dann ergibt, »daß Goethes Forschungsweise bis in die tiefsten Wurzeln seines Intellektes von echt platonischem Geiste genährt war, daß sie . . . von Grund aus idealistisch war . . . . « (S. 6).

Diese Fassung des Themas läßt sich rechtfertigen. Mag sie auch aus dem Ganzen des Zusammenhanges von Plato und Goethe nur eine Seite ergreifen und zwar eine Seite, von der sich durchaus fragt, ob sie die primäre ist — diese »logische« Seite ist doch selber so weitstrahlig und reicht so tief, daß man von ihr aus wohl den Einheitspunkt treffen kann, in dem Plato und Goethe zusammenhängen. Und auch die Vorherrschaft des systematischen Interesses bei einer Arbeit, die die Literaturwissenschaft berührt, ist durchaus nichts Bedenkliches; sie gibt der Arbeit vielmehr eine philosophische Haltung, welche Anerkennung verdient; und sie schließt durchaus nicht eine unbefangene Interpretation aus, da vielmehr umgekehrt grade das Ineinandergreifen der historisch-philologischen und der systematischen Einstellung ein wesentliches Erfordernis für jedes objektive Verständnis ist. Man muß wissen, welches aus der Natur der Sache entspringende Problem vorliegt und an welcher Stelle innerhalb der Theorie des Wissens sich der fragliche Sachverhalt notwendig darbietet, um die historisch geprägten Ausdrücke, die demselben gerecht werden wollen, verstehen zu können. Ein solches sachlich

Digitized by Google

orientiertes Interpretationsverfahren, das, frei schwebend, sich selber wiederum von den historisch gegebenen Gestalten belehren, vertiefen, erweitern lassen kann, ist durch eine scharfe Grenze geschieden von der Konstruktion, die man noch immer vielfach von seiten der Einzelwissenschaften als notwendige Folge der philosophischen Durchdringung des Gegebenen angesehen findet. Es muß nicht zur Konstruktion führen, aber die Gefahr einer Konstruktion besteht. Und dieser Gefahr ist die Verfasserin leider nicht entgangen. Da die Arbeit ungewöhnlich tüchtig ist, lohnt es sich, dabei zu verweilen.

Die erste Frage war hier wie bei jedem logischen Problem eine schlichte hermeneutische. Was bedeutet bei Plato der Ausdruck Idee, was bei Goethe der vom Urphänomen? In dem Thema liegt dann das fruchtbare Motiv, den Platonischen Gedanken durch den Goetheschen zu erhellen. Aber zunächst muß es sich um eine immanente Interpretation jedes Autors aus sich selber handeln. Das ist denn auch von der Vf. geleistet, freilich nur für einen der beiden Autoren, für Goethe, aber für ihn auch gründlich. Die Darstellung des Goetheschen Gedankens ist aus den Quellen herausgearbeitet, sachkundig und mit großer Belesenheit, die auch Entlegenes herbeiholt; das gibt der Arbeit den selbständigen Wert einer Untersuchung. Treffend bemerkt die Verf., daß die Bedeutung des neugeprägten Ausdrucks »Urphänomen« nicht aus den von Goethe gegebenen Definitionen, sondern nur aus der Art seiner Anwendung klarzustellen sei, und demgemäß verfolgt sie Goethes Methode anschaulich-genetischen Verstehens durch die verschiedenen Naturgebiete, auf denen sie ihn zur Entdeckung vom Urphänomen geführt hat oder zu führen schien: von dem Ursprung der Konzeption in der Metamorphose der Pflanzen an zur Schöpfung der neuen Wissenschaft der Morphologie, dann im Bereich des Anorganischen: Farbenlehre, Magnetismus, Meteorologie; zum Abschluß gibt sie einen Vergleich von Goethes Forscherhaltung mit seiner Kunstbetrachtung, wo der Begriff des symbolischen Falles ins Licht rückt. In diesen verschiedenen Abschnitten wird der ganze Umkreis beweglicher Ausdrücke sichtbar, mit denen Goethe den Einen Sachverhalt bezeichnete, neben Urphänomen reines Phänomen [1]), Bildungsgesetz, Typus, Musterbild, Idee, Grunderfahrung, Urversuch, das Eine Urbedingende. Diese gründliche und gewissenhafte Untersuchung verdient volle Anerkennung. Man kann tatsächlich aus dem hier zusammengebrachten und geordneten Material das ersehen, was Goethe im Auge hatte. Aber die Vf. selber pflückt diese Frucht nicht ganz und rein, und das geschieht

1) Für die von der Vf. vermißte Fortwirkung dieses guten Ausdrucks sei auf Lotze's Logik verwiesen.

Digitized by Google

durch die Art, wie sie den Goetheschen Gedanken an dem Platonischen mißt.

Diesem hat sie, in begreiflicher Bescheidung, keine Untersuchung gewidmet; sie kann sich hier an das Werk Natorps über Platos Ideenlehre halten. Aber dabei spitzt sie, wie das bei Schul-Schriften nur zu leicht kommt, die Intentionen desselben einseitig zu und nimmt das Werk, das bekanntlich einen der wesentlichsten logischen Gedanken als Ferment in die moderne Plato-Forschung hineingegeben hat, als das abschließende Wort, bei dem man sich beruhigen könne. Die Arbeit ist daher so angelegt: in jedem Kapitel folgt, nachdem die Goethe-Stellen ausgebreitet sind, der Versuch der Deutung, die ihnen ihren identischen Sinn abgewinnen soll, und das mündet dann regelmäßig in den Vergleich mit dem platonischen Gedanken, der durch Zitate aus Natorp oder ihm nahestehenden Plato-Forschern belegt wird.

Auch dieses Verfahren ließe sich schließlich rechtfertigen und könnte fruchtbar sein. Wir bekämen dann nur statt der unmittelbaren Bezüge Goethes zu Plato die mittelbaren zu einer bestimmten Plato-Deutung, die in sich gehaltvoll genug ist, um eine Auseinandersetzung mit Goethe ertragreich zu machen, mag sie nun — was hier nicht zur Diskussion steht — den echten und ganzen Plato treffen oder nicht. Ja dieses Verfahren erhöht in gewisser Weise sogar das Interesse an der Arbeit. Denn da jene Deutung der Ideenlehre, die bekanntlich durch den Blick von Kant aus gewonnen worden ist, hier nun durch den Blick von Goethe aus auf Plato ergänzt wird, scheint das Thema wie dazu geschaffen, die neukantische Einstellung in sich selber zu erweitern, so daß die Arbeit wieder ein Beleg wäre für die vielbesprochene Tendenz, Kant verstehend »über Kant hinaus zu gehen«.

Der leitende Gedanke bei der »rein logischen« Interpretation der Ideenlehre war doch wohl, aus Platos Konzeption einen erkenntnistheoretisch reinsten Bestandteil herauszuschälen, der vor der modernen Kritik standhielte, weil er den grundlegenden Sachverhalt ausdrückt, den Kant neu gesehen und zum gesicherten Besitztum der Philosophie gemacht hat. Das ist nun, allgemein gefaßt, die Entdeckung, derzufolge alle nichtpositivistische Philosophie auf Plato fußt: die Entdeckung der überempirischen — sei es nun logisch oder sachlich oder teleologisch notwendigen, jedenfalls nicht aus induktiver Erfahrung entspringenden — Zusammenhänge, die ihre Gültigkeit in sich selber tragen, als der objektiven Grundlagen von Ordnung im Gegebenen überhaupt. Erst eine besondere Wendung ist dann die nähere Angleichung an Kant, die von der mo-

Digitized by Google

dernen mathematischen Naturerkenntnis ausgeht und deren Gesetzesgedanken als die Erfüllung dessen anspricht, was Plato — auf der vordifferentialen, morphologischen Stufe des Naturbegreifens stehend und dadurch in der Erfüllung seiner Intention historisch beschränkt — mit der Idee gemeint habe. Und die schließlich, auf Grund der von Kant neu geschaffenen transzendentalen Logik den platonisch- aristotelischen Bezug von denkender Anschauung und erschautem Wesen überspringend, das von der »Welt« gesonderte »Sein« (nichts anderes als »außerweltlich« heißt doch auch und zwar wörtlich *ὑπερουράνιος τόπος*) der Ideen auflöst in die bloß »methodische« oder »funktionale« Bedeutung, die die aller Naturerkenntnis zugrundeliegende Voraussetzung des »unwandelbaren Bestandes einer Relation« hat: nämlich daß die Ideen »Hypothesen« oder »reine Denksetzungen« seien, durch die die sinnliche Mannigfaltigkeit, an sich unbestimmt und strukturlos, im Rückgang vom Bedingten zu dem bedingenden Grunde begrifflich »bestimmt« und damit zu einer gegenständlichen Ordnung nach Gesetzen umgeschaffen wird. Dieser Begriff der Erkenntnis, der sich somit als der gemeinsame platonisch-kantische und damit als der des Idealismus überhaupt ergibt, ist ein »genetischer« in dem Sinne, daß er dem Denken, das an ein alogisches Material gebunden ist, um aus ihm Gegenstände zu erzeugen, den Charakter einer Leistung aufprägt, welche die Möglichkeit von Erfüllungen von sich ausschließt, also den Charakter einer unendlichen Aufgabe, der nur der unendliche Prozeß der Erkenntnis genugtun kann — unendlich im Sinne der »schlechten« Unendlichkeit des Undsofort, Undsofort . . . .

Und gerade dieser besonderen Wendung gegenüber m u ß, so möchte man denken, der Blick auf Goethe erweiternd wirken. Wie ja auch tatsächlich in dem großen geschichtlichen Gange der deutschen Philosophie von Kant aus das Phänomen Goethe einen neuen Horizont für die Wissenschaftslehre geöffnet hat. Statt des Ausgangspunktes von der mathematischen Naturerkenntnis als der entscheidenden Wissenschaft der vom Verständnis des Lebens im Organismus, im Geschichtlich-Geistigen, im Kunstwerk; die Goethesche Wissenschaft der Morphologie, seine Auffassung der Natur als Organisation, die »wirkend und lebendig aus dem Ganzen in die Teile strebend, wesentlich Spezifikation und Gestaltung« ist. Statt des Gesetzedenkens des »Verstandes«, wie Kant ihn von der »Vernunft« sondern lehrte, ja im Kampfe gegen ihn und sein Verfahren, allgemeine, in sich feststehende mathematische Relationen gegen die »bloße« »sinnliche« Mannigfaltigkeit zu stellen, hier nun das S t r u k t u r- und T y p e n - S e h e n, das in dem Mannigfaltigen die lebendige

Digitized by Google

Einheit gewahrt, die dasselbe gestaltet; nicht die Beziehung eines allgemeinen Gesetzes zu einer logisch zufälligen Mannigfaltigkeit als das Grundverhältnis, sondern das vom Ganzen und Teil, und statt des unendlichen Prozesses, in den das vereinheitlichende Denken durch die unvollendbare Aufgabe, eine ihm heterogene Mannigfaltigkeit zu bewältigen, eingestellt ist, die schwebende — zwischen den Reflexionspolen von Sonderung und Verbindung schwebende — Bewegung der Kontemplation, die so »wie Ausatmen und Einatmen sich zusammen verhalten« »aus dem Ganzen ins Einzelne, aus dem Einzelnen ins Ganze geht« und im Pulsieren des Lebens die Erfüllung der Einheit schaut, in jedem Teil das hindurchgreifende Wesen, »wie Glockenton ernst-freundlich durch die Lüfte wogt«. Die tiefste Tendenz der transzendentalen Logik, »die Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und Denkens zu vergeistigen« (Dilthey), erscheint »aufgehoben« in dem Erschauen von Urphänomenen, Typen, Bildungsgesetzen, die eine Mannigfaltigkeit von Erfahrungen nicht relationsmäßig »bestimmen«, sondern nach ihrer wesenhaften Struktur und Bedeutung »repräsentieren«, dank der Richtung der Vernunft auf die Totalität im Konkreten.

Und das ist es doch, woran man zuerst denkt, wenn man die Namen Plato und Goethe zusammenhört: Totalität im geistigen Verhalten und als dessen Gegenstand. Wie Schiller von Goethe sagte: »Der Dichter ist der wahre Mensch« und Schleiermacher damals Plato als den »philosophischen Künstler« im Zusammenhang seines ganzen Wesens zu begreifen suchte. Im Blick auf die Erweiterung, die der wissenschaftliche Geist im Zuge der Kantischen Bewegung über die mathematische Naturerkenntnis hinaus durch Goethe erfuhr, denkt man an Plato und die Akademie als die Heimat des wissenschaftlichen Geistes in Europa und sucht nach dem Einheitspunkt der beiden an den ewigen Ursprüngen der Wissenschaft aus philosophischem Schauen der Totalität. Mag es dann auch bei der Ablehnung alles Metaphysischen verbleiben: innerhalb der Wissenschaftslehre selber zeichnet sich die Sphäre ab, die nach einer altüberlieferten Lehre der objektiv-idealistischen Metaphysik als die Stufe des intellectus oder der intuitio den Gang von der imaginatio zur ratio krönt. Die Ueberführung der Philosophie aus der metaphysischen Verfassung in die kritische wird ja damit noch nicht vollendet, daß man die Arbeit des 17. Jahrhunderts weiter fortsetzt, an der Stelle, wo in aller ursprünglichen Metaphysik die intuitio stand, die mathematische ratio sich festsetzen zu lassen. Der Blick, daß das »Sein« der Idee sich mittels des modernen Relationsgedankens fassen läßt, führt gewiß in dieser Richtung weiter und wohl noch tiefer als die kon-

Digitized by Google

kurrierende Lotzesche Bestimmung durch das »Gelten von Wahrheiten«. Aber diese Vertiefung scheint uns aufgewogen zu werden dadurch, daß nun der mathematisch-logische Relationsbegriff eine ganz universale Tragweite gewinnen soll bis in den Grund des Syndesmos der Ideen hinein, unter Ausschluß von allem, was als Gliederung nach der Bedeutsamkeit, nach Sinn und Wert in dem platonischen Ordnungsgedanken mitenthalten ist. Ein Ausschluß, den ja gewiß die zur exakten differentialen Theorie fortschreitende Naturwissenschaft gemacht hat und machen mußte, der deshalb aber noch nicht — von allen historischen Fragen abgesehen — für die Wissenschaftslehre überhaupt verbindlich ist, zumal nachdem das Prinzip, von der Einheit aus die Gliederung zu sehen, sich auf anderen Wissensgebieten erfüllbar gezeigt hat, und die analytische Logik, über die Gesamtheit der Gegenstandsgebiete, auch das der Werte und der Willensgegenstände, sich ausbreitend und in ihnen die Verschiedenheit der sachlichen Grundstrukturen aufweisend, dem Ordnungsgedanken wieder seine ganze differenzierte Weite zurückgewonnen hat. Und anderseits: das gesetzliche Verhältnis, nach welchem aus jenem ursprünglichen »metaphysischen« Totalverhalten der »intuitio« sich die Wissenschaft erhebt — aus der vorsokratischen Metaphysik die Befreiung des selbstgenügsamen theoretischen Verhaltens überhaupt, das Wissenschaft erst ermöglichte; aus Plato die Feststellung der Wissenschaft als strenger Theorie; aus der Renaissance-Metaphysik mit ihrem Platonismus die neue Begründung der exakten mathematischen Naturerkenntnis, und zuletzt aus der dichterisch-philosophisch-religiösen Bewegung der großen deutschen Epoche die Konstitution der Geisteswissenschaften — dieser gesetzliche Prozeß ist durchaus nicht damit zu Ende, daß die Einzelwissenschaften, in feste Bahnen gelenkt und ihrer Methoden sicher, die Nabelschnur zerreißen, die von ihrer Geburt aus der Philosophie Kunde gibt. Es besteht für die nachkantische Lage der Philosophie darum auch nicht die Alternative: entweder Beschränkung auf eine Erkenntnistheorie, die hinter den nunmehr einzig produktiven Einzelwissenschaften hinterherkäme mit der Reflexion, oder Rückfall in die metaphysischen Träume der Vernunft. Nach der Auflösung der konstruktiven Systematik, die wir Goethe ebenso wie dem Positivismus des Auslandes danken, und nach den ebenso siegreichen Negationen Kants, die den Empirismus aus der Philosophie verbannt haben, scheint uns eine der hauptsächlichsten Angelegenheiten eben dies zu sein: das »Sich-Halten ans Gegebene«, diese große moderne Forderung, der positivistischen Mißdeutungen zu entheben und es in der Philosophie durchzuführen als ein S e h e n der grundlegenden

Digitized by Google

objektiven Sachverhalte, zu denen auch das Dasein des Metaphysischen im Leben gehört. Und auch hierfür dürfte Goethe sich als »der Befreier« darstellen.

Die Verfasserin hat sich diesen Gehalt ihres Themas entgehen lassen. Und zwar, wie uns scheinen will, deshalb, weil sie trotz der Gründlichkeit der Untersuchung, die sie Goethe widmet, sich nicht von ihrem Gegenstande überwältigen läßt, sondern eine These beweisen will. Die These, daß die neukantische Theorie des Wissens, die sich fähig gezeigt hat, der Platonischen Ideenlehre eine mit ihr einstimmige Deutung abzugewinnen, auch das Wesen des Goetheschen Forschens treffe. Diese These hat eine negative und eine positive Spitze. Negativ ist sie darauf gerichtet, Goethes Forscherhaltung vom Empirismus zu sondern. Hier, in der Auflösung des Vorurteils von einem undenkerischen Goethe und der Mißdeutung seines Verfahrens als Einfühlung oder dgl. ist sie siegreich und hat insbesondere gegenüber der Meinung, der Typus bedeute eine konkrete Stammform, leichtes überlegenes Spiel. Denn wie auch die Idee oder das Urphänomen des näheren bestimmt werden, auf alle Fälle kann der negative Sachverhalt nicht verfehlt werden, daß sie jenseits der imaginatio liegen, durch keine empirische Anschauung erfüllbar sind. So kommt die Aufklärung, die Goethe über sein Verfahren durch das berühmte Gespräch mit Schiller gewann, gut heraus. Aber mit dieser Feststellung des anti-empiristischen Charakters Goethescher Naturforschung scheint nun eo ipso das Recht gewonnen, sie als idealistisch in dem Sinne eines reinen Denkens zu charakterisieren, daß sie »ihren wahren ihr aufgegebenen Gegenstand erzeugte als, »Idee«; »nicht mit den Sinnen abzulesen, nur mit der Vernunft zu erzeugen« ist der stereotype Gegensatz, als wäre das eine vollständige Disjunktion (S. 114, nach Kant Prolegomena § 36 u. a). Die verschiedenen Strukturformen des Wissens, die nach der Abkehr von der imaginatio zurückbleiben, und die zu unterscheiden doch gerade im Sinne von Kants größten Entdeckungen liegt, werden nicht auseinandergehalten. Die Verfasserin wehrt sich nur immer wieder gegen das Primitivste, die Existenz der Idee und des Urphänomens analog der der Wahrnehmungsdinge zu fassen. Mit ihrer dinglichen Realität aber fällt nun zugleich und ungeschieden davon ihre Gegenständlichkeit überhaupt. Und das mündet in der positiven Spitze, der eigentlichen These: jener »genetische Erkenntnisbegriff«, der die Ordnung nach Naturgesetzen verflüssigt zu einem Erzeugtwerden derselben durch das Denken, sei der eigentliche Ausdruck für das Wesen auch des Goetheschen Forschens. Die Urphänomene werden als »Denkge-

Digitized by Google

bilde« angesprochen. Daß die Urphänomene eben Phänomene sind, die — mit Simmel zu reden — »wahrhaft geniale Synthetik«, die diese Begriffsprägung bedeutet, wird sachlich bedeutungslos. »Sinnlichkeit« und »Vernunft«, »obere und niedere Seelenkräfte« gelten nach dem traditionellen, aber eben durch Goethe überwundenen psychologischen Schema als in der Wurzel getrennt; Goethes entgegenstehende Feststellung, daß beides »bei ihm zu entschiedener Einheit ausgebildet« war, gilt als eine Besonderheit von ihm, obwohl er hierin doch nur mit der Unbefangenheit des Genies von sich aussagt, was die Befangenheit in psychologischen Theorien im allgemeinen zu sehen hinderte, und so hören wir Wendungen wie die: daß er »das dank der zusammenschauenden Vernunft erschlossene (!) Gesetz nun auch in Phänomenen . . . versinnlicht sehen wollte«, ja es erscheint schließlich wie eine Beschränkung, daß er »nun einmal der sinnlichen Symbole bedurfte, um sich das Uebersinnliche gegenwärtig zu halten« (S. 27, 66, 72 u. a.). So wird die bahnbrechende Entdeckung, daß man im Phänomenalen verbleibend, ohne Ueberschritt zur kausal erklärenden Theorie, durch »Sachverhalt-Wahrnehmung« (Stumpf) Struktur- und Bildungsgesetze erkennen kann, fortgedeutet. Dabei spielt aber als Komplement zu dem vorgefaßten Begriff einer »bloßen Sinnlichkeit« der Begriff von der Spontaneität sein verführerisches Spiel. Die Spontaneität des Verhaltens in der geistigen Anschauung, das Schöpferische in der Art des Sehens überhaupt, das von der Einheit aus blickend in die Gliederung eindringt, ist ja bei Goethe offensichtlich; und das verführt dazu, die Urphänomene, die ja gewiß, sowenig wie grundlegende Sachstrukturen überhaupt, durch keine Summation von Erfahrungen induktiv gewinnbar sind, aber eben deren Sinn und Wesen in reiner Erfüllung, zu einem Bildlichen gesteigert gegenständlich darstellen, in die Denk-Aktivität aufzulösen — trotz der Goetheschen Rede von »Wesensbegriffen« und von dem aus sich selbst herausgestalteten Leben. So soll für Goethe das geleistet werden, was in der Plato-Interpretation durch die Gegenüberstellung von »Idea« und »Eidos« und die Auszeichnung der »Idea« mit dem »Charakter der Tätigkeit« versucht worden ist. Wie für Plato, »so und nicht anders ist für Goethe die Idee das Schaffen und Erschauen der Einheit, das regulative Prinzip . . . . Wo Idee und Begriff bei Goethe nebeneinanderstehen, geschieht es, um jene als das Vereinigende, als das Zusammenschauen selbst, als die σύνοψις, die nicht den Dingen ‚abzusehen' ist, vielmehr hineingeschaut werden muß, dem ‚bloßen' Begriff überzuordnen« (S. 31). Vermittelt wird diese Deutung dadurch, daß der Begriff des Gesetzes als der zentrale unter

Digitized by Google

den Ausdrücken des Goetheschen Gedankens herausgehoben wird, ohne daß zwischen mathematischem Naturgesetz, Bildungsgesetz und Typus genügend unterschieden würde; sie werden vielmehr alle auf eine Ebene nivelliert. Und wo dann die für die Goethesche Weise oder vielmehr für den ganzen Geistestypus, dem sie angehört, charakteristische Methode hervortritt, den Manifestationen jenes »Urlebendigen, von innen heraus Bildenden« begrifflich durch die contradictio oppositorum oder die Polarität beizukommen, greift als Deutungsmittel die Rede vom funktionalen Denken und seiner unendlichen Aufgabe ein, die doch einem andersartigen Denktypus angehört, dem eben Erfüllungen ewig jenseitig sind. So heißt es z. B. zu der Goetheschen Stelle von dem Typus, der immer nur »gleichsam in Widersprüchen gehascht werden« kann: er sei damit »als Idee anerkannt, als ‚Funktion', als ‚aufgegeben', nicht gegeben, nämlich als Setzung des Denkens zur sukzessiven Bestimmung des Sinnlichen« (S. 44).

Man staunt — und möchte begreifen. Für den wesentlichen Punkt, der hier in Frage steht, — den »Tätigkeitscharakter« der Idee — verschlägt es nichts, ob man von der Spontaneität des Denkens oder, näher an Goethe orientiert, von der künstlerischen Schaffensmacht ausgeht: Es kommt nur auf das Verfahren an, das von der schöpferischen Lebendigkeit des Subjekts und den ihr immanenten Funktionsgesetzen als der ursprünglichen Quelle aller Einheitsbildung ausgeht und sich dann mittels des transzendentalphilosophischen Gedankens den Weg zur gegenständlichen Welt bahnt. Führt man dieses Verfahren zum Verständnis Goethes konsequent durch — wie das Simmel in seinem außerordentlichen Goethe-Buch von der transzendentalen Einstellung aus so durchgreifend bis zur Selbstüberwindung derselben getan hat —, so stellt sich die Sachlage folgendermaßen dar. Man steht zunächst vor dem Tatbestand, daß Goethe, indem er nur das für ihn Echte tat und den inneren Notwendigkeiten seines Sehens sich überließ, in der Natur als ihm antwortende Gegenbilder Urphänomene entdeckte, »Manifestationen der Idee« in den Erscheinungen. Man erklärt diesen Tatbestand kantisch-transzendental daraus, daß Goethes Sehen eben ein schöpferisches war, ein Formen des Gegebenen nach künstlerischen Kategorien, so daß er Urphänomene nur deshalb gewahrte, weil es das Gesetz seines Gewahrens war, die Idee in die Phänomene hineinzulegen — ganz so wie nach Kant objektiver Zusammenhang in der gegenständlichen Welt nur deshalb erfahren wird, weil die Aktivität des Denkens nach den ihm immanenten Funktionsgesetzen die Gegenständlichkeit überhaupt erst aufbaut. Für die Goethesche Gewißheit von der Immanenz

Digitized by Google

der Idee in den Erscheinungen ergibt sich so: sie ist »nichts Anderes als ein objektivierender Ausdruck für die Produktivität des Künstlers, dessen Anschauen schon ein Gestalten ist« (Simmel, Goethe S. 53). Aber dann findet man sich doch zuletzt — analog wie Kant, als er in der Kritik der Urteilskraft die Spezifikation der Natur als eine »glückliche Tatsache« bezeichnete —, vor dem großen Rest als einer bloßen Tatsächlichkeit: ein Wunder ist nunmehr, daß die Gegebenheiten sich der künstlerischen Formung in Goethe so fügen, daß nicht nur ästhetische Bedeutsamkeit in stilisierten Gestalten, sondern gültig erkanntes Wesen der Erscheinungen sich auftut. Und um nicht vor dem (selbsterzeugten) Wunder Halt zu machen, muß man schließlich doch auf eine übergreifende Einheit rekurrieren, aus der gleichermaßen die Sachhaltigkeit unserer produktiven Energien und der Sachgehalt des Erlebten entspringen, mag man diese ursprüngliche Einheit nun kritisch-vorsichtig unter der Reflexionsform des Als-Ob als eine geheimnisvolle Teleologie zwischen Denken und Wirklichkeit ansetzen oder sie direkt metaphysisch als die Einheit der Totalität herausstellen — und mündet so bei einem Letzten, das bei Goethe das Erste ist, oder vielmehr der Mittelpunkt ist, daß es »kein Erstes und Letztes gibt«. Und noch ein Schritt nur, und dieses Letzte wird auch als Mittelpunkt genommen, ein Schritt freilich, der eine Umkehrung der ganzen Einstellung bedeutet: denn wenn man von einer Seite ausgeht, so kann man, in derselben Ebene verbleibend, immer nur entweder zu glänzenden Konstruktionen oder zum unbegrenzten Fortgang des Undsoweiter Undsoweiter kommen, nicht aber die Totalität in Sicht bekommen, auf die doch alles ankommt.

So würde also das Unternehmen, das uns hier interessiert: von Kant aus Goethe beizukommen, zur Einstellung in die Einheit als das Ursprüngliche führen müssen, in der jener anfängliche Ausgangspunkt von dem »Erzeugen« der Einheit (sei es im Denken, sei es im künstlerischen Gestalten) als einseitig aufgehoben ist. Für den Vergleich mit Plato griffe nun vor allem die Ausführung der Politeia Seite 508 und 509 über die Idee als das oberste Einheitsprinzip ein; daß ihr nicht nur das Denken die Möglichkeit der Erkenntnis dankt, die ja nach Plato ein Angezogenwerden von der Idee ist, sondern auch, und zwar dem Denken gleichgeordnet und nicht etwa abhängig von ihm, die Gegenstände der Erkenntnis ihren Wahrheitsgehalt und mit diesem ihrem erkenntnismäßigen Wesen zugleich auch ihr Sein (*τὴν ἀληθέιαν — τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν*) danken. Ein Gewinn wäre nebenbei, daß auf die platonische Anamnesis von Goethes Antizipationen aus Licht fiele. Soll dann noch die Rede von dem Tätig-

Digitized by Google

keitscharakter der Idee festgehalten werden, so hat das einen erfüllbaren Sinn nunmehr nur, wenn damit gekennzeichnet werden soll, daß jenes unerforschliche — ein sachhaltiges Denken ebenso wie eine Gegliedertheit der Denkinhalte ja erst ermöglichende — Eine nicht als »Substanz« sondern als »bewegliches Leben« gilt, also zur Kennzeichnung der Abkehr von der rationalistischen Metaphysik und des genetischen Prinzips in Goethes Monismus. Jene anfängliche Fassung dagegen, die den Tätigkeits- oder Prozeß-Charakter der Idee nicht auf das »Urlebendige« bezieht, das »unendlich wirksam und unerforschlich« in der Gliederung der Individualitätenfülle sich darstellt, sondern auf das Erkennen, als ob dieses im *συνοραν εἰς μίαν ἰδέαν* Einheit und Gliederung überhaupt erst s c h ü f e und nicht vielmehr bloß ins klare Bewußtsein erhöbe, muß sich auflösen; und zwar, von allen Schwierigkeiten solcher Plato- und Goethe-Interpretation abgesehen, auch »systematisch« sich lösen, d. h. den Anspruch aufgeben, mehr zu sein als der Ausdruck einer ganz bestimmten Bewußtseinsstellung, die nicht für sich allein steht. Denn jene Umkehr zum Ausgang von der Totalität hat auch einen erkenntnistheoretischen Ertrag und kommt dabei mit der metaphysikfreien logischen Analyse eben in dem Punkte zusammen, daß die Spontaneität im theoretischen Verhalten unseres Lebens zur Welt aus der schöpferischen Rolle des Formens und Gestaltens in die bescheidenere Stellung der Aktivität von Auffassungsorganen rückt, die sich beim »Gewahrwerden der wesentlichen Form« bis zur Produktivität steigert. Und wenn schließlich die Furcht, in überwundene Metaphysik zurückzufallen, das »von der Einheit Ausgehen« verdächtig macht, so steht dem eben, durch sein Dasein beweisend, Goethe, der Antimetaphysiker (Metaphysik in dem traditionellen Sinne als Vernunftwissenschaft: »den Weltzusammenhang in einen Begriffszusammenhang auflösen«) entgegen und zeigt, daß nach der Auflösung der Illusion, das Eine an und für sich zu fassen und als absoluten Deduktionspunkt zu benützen, ein wissenschaftlich tragfähiges Verfahren zurückbleibt, das in dem konkreten Stoff arbeitend in jedem besonderen Behandelten die Einstellung in die Totalität verwirklicht — spinozistisch zu reden: die Richtung auf das quod aeque in parte et in toto, auf das singulare aeternum. Ein Verfahren, das dem Genie selbstverständlich ist, aber deshalb nicht an Genialität gebunden ist, sondern nur an eine unablässige innere Anschauung, die immer neu aufs Ganze geht und dem Intellekt nicht erlaubt, aus dem Leben im Konkreten abzusinken zu freiem Lauf über einen Teil des Mannigfaltigen hin mit nur e i n mal erarbeiteten und dann fertigen Begriffen. Ein Verfahren endlich, das bei jedem besondern Lebensgebiet, auf

Digitized by Google

dem es erfüllbar ist, wohl für den weiteren Fortschritt der Erkenntnis Raum läßt, aber nicht deshalb, weil die Erkenntnis ein Streben nach einem ewig Unerreichbaren wäre, sondern weil auch da, wo man mit Wesensbegriffen in die Einheit eines Mannigfaltigen eindringt, wie bei »jedem Geistigen, das man sieht und zu zeigen versucht« (Wilamowitz), das erfüllte Sehen des Wesenhaften nicht ausschließt, daß er noch tiefer dringende Erfüllungen finde — wie Goethe angesichts eines entdeckten Typus erklärt: »daß wir hierbei nicht bloß hypothetisch verfahren, sind wir durch die Natur des Geschäftes versichert«.

Dieser fundamentale Unterschied von Relationsbestimmungen und Wesensbegriffen, der Gegenständlichkeit als unendlicher Aufgabe und als Erfüllungs-Synthese ist in der Abhandlung gänzlich verwischt. Bei ihrem Unternehmen, Goethes Wissenschaft mit den Mitteln Kants zu umfassen, bleibt sie auf halbem Wege stehen. Ihr allgemeinstes, fruchtbares Absehen ging darauf, Goethes Forschungsweise als nichts Vereinzeltes, bloß aus seiner singulären genialen Natur Entspringendes gelten zu lassen, sondern an den zugehörigen logischen Ort in der Wissenschaftslehre zu stellen. So konnte sie in rechter Richtung vermeiden, das künstlerische Moment in Goethes Naturbegreifen zum Wesen des ganzen Verhaltens zu machen; denn eine kaum haltbare Vereinzelung der »Idee Goethes« ist es doch wohl auch, wenn man sein Gewahren von Urphänomenen aus der spezifisch künstlerischen Einstellung seines Sehens erklärt — wie denn auch Simmel, dessen Goethe-Darstellung auf diese Kategorie des Künstlertums gebaut ist, zum Schluß hinter diese Sachkategorie zurückgeht auf das »Allgemein-Menschliche«, das in typischer Wesensvollendung durch Goethes totales Verhalten zur Welt zum Ereignis wurde. Aber diese ihre richtige Intention hat die Verfasserin nur so durchzuführen vermocht, daß sie Goethes Eigenwesen in eine heterogene Denkfigur hineinspannt, die ihr zu sehr als der einzig mögliche Begriff von Wissenschaft überhaupt gilt.

Hiervon ist dann nur eine Folge, was uns zuerst auffiel: daß das Moment der Anschauung, das für das kontemplative Verhalten wesentlich ist — sie ist ja mit dem Denken nicht bloß verknüpft, sondern mit ihm eins — zu einer subjektiv psychologischen Rolle herabgedrückt wird, so daß sogar mit der physiologischen Organisation Goethes als eines Visualisten gearbeitet wird; eine böse Konsequenz, die aber unvermeidlich und auch von allgemeinerer Bedeutung ist. Denn die Entfremdung des Lebens von sich selber, die in der Annahme einer ursprünglichen »bloßen« Sinnlichkeit liegt (wie schon Fichte, gleich nach Kant, gesehen hat) und die den Logiker dazu zwingt, den ganzen Rest von Faktizität als Material an die naturwissenschaftliche Psycho-

Digitized by Google

logie abzugeben, rächt sicht regelmäßig damit, daß nun naturwissenschaftliche Kategorien auch da eintreten, wo die Fakta ihren eigenen Sachgehalt kundtun sollten. Eine weitere Folge ist: da innerhalb jenes methodisierten Begriffs von der Wissenschaft für das Genie, das mehr sieht als andere, kein logischer, sondern nur ein zufälliger Ort offen ist, wird unerfindlich, daß Goethe als Bedingung hinstellen konnte, daß man imstande sei mit dem Komplex von Geisteskräften, den man Genie zu nennen pflegt, der aber oft sehr zweideutige Wirkungen hervorbringt, dem gewissen unzweideutigen Genie der hervorbringenden Natur entgegenzudringen. Davon zu schweigen, daß die Frage nach einer Einheit von Gesetz und Sinn oder Wert, wie sie in dem obersten Ordnungsprinzip Platos enthalten ist und dem Goetheschen Sehen neu erreichbar schien, außer dem Horizont bleibt ebenso wie der Bezug der Ideenlehre zu der platonischen Konzeption der Welt als eines Kosmos, einer Konzeption, von der sich die mathematische Naturerkenntnis fortschreitend abgelöst hat bis zur Fremdheit, während sie dem Goetheschen Naturbegreifen nahe blieb.

So zeigt die Abhandlung bestimmte Schranken des Begriffs-Werkzeugs, mit dem sie arbeitet. Es liegt ihrer Deutung des Goetheschen Gedankens eine richtige Intention zugrunde. Sie fahndet nach der Einheit, die in Goethe erfüllt ist, der Einheit zwischen der produktiven Lebendigkeit des Geistes und dem objektiven Wesen jenes »Urlebendigen, von innen heraus bildenden«. Aber der Ort, wo die Einheit entspringt, scheint uns nicht getroffen zu sein.

Schließlich fragt man noch, wie eine solche Deutung bis in das Einzelne hinein, an dem sie sich doch brechen mußte, durchführbar war, bei der Gewissenhaftigkeit, mit der die Stellen aus Goethe zusammengebracht sind, und die nicht dem geschlossenen Gedankengang geopfert wurde. Die Polarität der Ausdrücke für einen identischen Sachverhalt, die für Goethe wie für den Pantheismus überhaupt (man denke nur an den Stil Heraklits) charakteristisch ist, ermöglicht das. Sie wird für eine Laxheit des Ausdrucks genommen, und nun geht es regelmäßig von dem aus Goethe geläufigen sachlichen Sinn der Begriffe wie Typus, Prozeß, Versalität, Tätigkeit genetisch usf. mit einer schnellen Wendung hinüber zu dem Reflexionssinn derselben, der als der ἀκριβὴς λόγος gilt. Man muß daher behutsam bei der Lektüre aufpassen, um sich nicht plötzlich unverhofft auf einem anderen Boden zu finden, als den man glaubte betreten zu haben. Die Arbeit ist sehr gut geschrieben, eindringlich mit einem verhaltenen apologetischen Eifer, so daß man beinahe überzeugt werden könnte.

Marburg, im Juni 1914. Georg Misch.

Digitized by Google

Ueber die Erkennbarkeit des Apriorischen.

Von

Nicolai Hartmann (Marburg).

I.

Von allen philosophischen Richtungen haben sich seit jeher der Rationalismus und der Idealismus am meisten mit dem Apriorischen beschäftigt. Beide verfolgen die Tendenz, alle wesentlichen Aufschlüsse über das Sein in der Erkenntnis zu suchen; sie postulieren dazu eine autonome, spontane, nur aus sich selbst schöpfende Erkenntnisquelle, als Trägerin des a priori. Ob man diese als Vernunft, Verstand, Anschauung oder sonstwie bezeichnet, ändert am Aprioriismus nichts mehr; genau so wenig, als der Unterschied von menschlicher individueller Erkenntnis und »Erkenntnis überhaupt« (intellectus infinitus) etwas daran ändert.

Die philosophische Forschung nach dem a priori ist bis auf den heutigen Tag fast vollständig gedeckt durch die Geschichte von Rationalismus und Idealismus. Die bedeutendsten Fassungen des a priori, die wichtigsten Fragen, die man an das a priori stellte, tragen den Stempel dieser Richtung. Mit Recht war es der Stolz der großen Rationalisten und Idealisten, Verkünder und Pfleger des a priori zu sein: im Aprioriismus hat immer die sachliche Rechtfertigung ihres Standpunktes gelegen. Dennoch haben die verdienstvollen Forscher des a priori diesen Zusammenhang nicht immer erfaßt; meist erblickten sie umgekehrt die Rechtfertigung des Aprioriismus im rationalistischen oder idealistischen Standpunkt. Sie übertrugen die Einseitigkeit des eigenen Standpunktes auf das philosophische Gemeingut, das sie verwalteten, und das sie freilich gerade dank ihrer Einseitigkeit klarer als andere zu sehen vermochten.

Solche Einengung und Wertverkennung des in der Einseitigkeit Entdeckten ist in der Geschichte der Philosohpie eine allgemeine

Digitized by Google

Erscheinung. Aber nicht immer ist sie von gleicher Folgenschwere wie beim a priori. Es hat sich mit ihm das Vorurteil verbunden, als handle es sich lediglich um »Erkenntnis a priori«. Sein Gegensatz muß dann das Empirische sein, weil dieses »Erkenntnis a posteriori« ist. Die Prinzipien (Formen, Gesetze, Wesenheiten, Kategorien), zu deren Charakteristik in erster Linie das a priori dient, werden dann als »reine Erkenntnisse« bezeichnet, d. h. als das, was in sich selbst einsichtig ist, während alles übrige nur durch diese eingesehen wird. Eine unmittelbare Folge davon ist dann das bekannte idealistische Verfahren, die Prinzipien ohne weiteres mit Benennungen von Erkenntnisgebilden zu versehen, sie als »reine Verstandesbegriffe«, Anschauungen, Urteile, Sätze, Grundsätze, Denkgesetze zu bezeichnen — statt in ihnen einfach ihren spezifischen Inhalt für sich selbst einstehen zu lassen.

Daß man bei dieser Auffassung nicht die Frage der Erkennbarkeit des Apriorischen stellen kann, ist einleuchtend. Sie kann nicht aufkommen, weil das Erkanntsein des a priori gar nicht in Frage steht. Wenn es nichts anderes als Erkenntnis ist, so gehört es zu seinem Wesen, erkannt zu sein. Dennoch melden sich Bedenken gegen diese Auffassung schon bei sehr einfachen Ueberlegungen. Der Zweifel entsteht mitten im Lager des Rationalismus.

Descartes hatte noch seine höchsten Erkenntnisprinzipien, die »Einfachen« (simplices)), als das am leichtesten Erkennbare, das der Erkenntnis unmittelbar Erfaßbare, verstanden, dahin deuten Ausdrücke wie »per se notae«, »cognitu prius«, »ideae innatae«. Nichts wird »leichter und evidenter erfaßt«, als der Intellekt selbst [1]). Andererseits lehrte gerade er, daß die Erkenntnis nicht anders als auf dem Umwege allseitiger Analysis ihre eigenen Prinzipien erfaßt. Daß hier eine Unstimmigkeit steckt, liegt auf der Hand. Entweder die Analysis ist überflüssig, oder die Intuition hat nicht den Sinn unmittelbaren Erkanntseins der simplices. Die schillernde Zweideutigkeit der idea innata und die ganze lange Geschichte der an sie geknüpften Polemik hat hier ihren Grund. — In dieser Frage ist Leibniz durchaus einen Schritt weiter. Seine Prinzipien, die »ewigen Wahrheiten«, sind schon in aller Erkenntnis, wiewohl meist unerkannt, enthalten — sowohl in der verworrenen, als in der klaren. Ihre Funktion in der Erkenntnis ist unabhängig davon, ob sie selbst erkannt werden oder nicht. Das Erkanntsein ist dem a priori hier nicht mehr wesentlich. Es ist nicht mehr »Erkenntnis a priori«,

1) Die einschlägigen Descartesstellen finden sich umfassend zusammengestellt bei H. Heimsoeth, die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibnitz, 1. Hälfte Gießen 1912, S. 48, 98 und 103.

Digitized by Google

sondern das in aller Erkenntnis »a priori Feststehende«, das Bestehen oder Funktionieren verborgener Prinzipien in der Gegenstandserkenntnis.

Das a priori, von dem hier die Rede sein soll, ist lediglich im letzteren Sinne zu verstehen. Es ist die überempirische Instanz sowohl der Erkenntnis als auch ihres Gegenstandes, die vollkommen unabhängig davon ist, ob sie ihrerseits erkannt wird oder nicht, ja ob sie überhaupt erkannt werden kann, die aber in aller Empirie bereits vorliegt und jeden Schritt der Erkenntnis mit bedingt. Viele Erkenntnistheoretiker haben diesen Sinn des a priori erkannt und in den Vordergrund gerückt, allen voran wohl Kant in der berühmten Formel der »Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung«. Aber es kann nicht gesagt werden, daß einer von ihnen diese Bedeutung rein für sich herausgearbeitet und vor Vermischung mit der anderen bewahrt hätte. Die vom Rationalismus herkommende Entdeckungsgeschichte des a priori wirkt hier überall nach und hindert die begriffliche Scheidung der zwei durchaus verschiedenen Sachen.

Alle Erkenntnisbenennungen, die man dem a priori gegeben hat, sind demnach im Grunde falsch. Es ist weder reine Erkenntnis, noch Intuition, noch Verstandesbegriff, oder gar Urteil, Satz und dergleichen mehr. Wohl aber nimmt es die Form reiner, in sich evidenter Erkenntnis an, sofern überhaupt es erkannt wird; ebenso wird es als Intuition erschaut, als Urteil ausgesagt, als Begriff, Grundsatz oder Gesetz zu eindeutiger Bestimmung gebracht — sofern nämlich es überhaupt erschaut, ausgesagt, definiert wird. Wir kennen und erfassen das a priori freilich immer nur in gewissen Erkenntnisformen wie überhaupt wir alles nur in Erkenntnisformen »erkennen«, was ja ein tautologischer Satz ist. Aber so wenig dem Gegenstande als solchem überhaupt diese Erkenntnisformen zukommen, so wenig kommen sie auch dem a priori, wie es ist, zu. Der Umstand, daß alle Erkenntnis an ihre eigenen Formen gebunden bleibt, kann sie natürlich nicht hindern, ihn als natürliche, gegebene Sachlage zu durchschauen und gerade an ihm einzusehen, daß diese Formen eben nur ihr, der Erkenntnis, nicht aber ihrem Gegenstande eigentümlich sind — mag dieser nun ein Ding oder ein ideeller Wesenszug sein.

Unter diesem Aspekt hat die Frage der Erkennbarkeit einen ganz exakten Sinn. Sie geht von der Tatsache aus, daß das a priori im allgemeinen unerkannt bleibt, ja um so unerkannter, je mehr und je selbstverständlicher es in allem Erkennen vorausgesetzt ist. Diese Tatsache liegt ganz offen zutage, sobald man sie sich einmal zum Bewußtsein gebracht hat. Naive Erkenntnis geht auf ihren Gegen-

Digitized by Google

stand, meist äußere dingliche Objekte. Sie kennt sich selbst nur in ihren Resultaten, den objektiven Inhalten. Ihre Funktion, ihre inneren Grundlagen, kennt sie nicht; sie sind ihr verborgen. Das Vorhandensein dieser inneren Grundlagen würde ihr auch ewig verborgen bleiben, wenn nicht die Philosophie die Frage nach ihnen stellte. Erst hierdurch wird die natürliche Richtung der Erkenntnis auf ihr Objekt unterbrochen uud gegen ihren Ursprung zurückgebogen, gleichsam in sich selbst reflektiert. Und nun bedarf es einer eigenartigen, von unendlichen Schwierigkeiten bedrohten Methode, um diesen künstlichen Rücklauf der Erkenntnis gegen sich selbst durchzuführen. Es ist der Weg der Erkenntnistheorie, deren lange, wechselvolle Geschichte ein sprechendes Zeugnis davon ablegt, wie sehr der natürlichen Objekterkenntnis gegenüber alles Erkennen von Prinzipien und Bedingungen sekundär und abhängig ist. Das widerspricht nicht dem Grundverhältnis, nach welchen Prinzipien und Bedingungen doch eben das Primäre sind. Sie sind primär vorhanden in der Erkenntnis — darin besteht ihre Apriorität — nicht aber primär erkannt. Die ratio cognoscendi läuft der ratio essendi, der Erkenntnisweg läuft der Richtung der sachlichen Abhängigkeit genau entgegen, indem er gleichsam die von ihr hinterlassenen Spuren rückwärts verfolgt. Auf diesem Wege wird nichts erdacht noch erfunden, es wird nur entdeckt, aufgelesen und untersucht, was vorhanden, aber verborgen war. Der Beispiele für diese Sachlage sind unzählig viele. Es genügt, an die Sätze der formalen Logik zu denken, die alles urteilende und schließende Denken beherrschen und dabei doch erst relativ spät entdeckt worden sind, ja die noch heute den meisten unbekannt sind, ohne daß sich deswegen ihr Denken weniger nach ihnen richtete. Man behauptet vielleicht nicht zuviel, wenn man den Satz wagt, daß es im allgemeinen sogar zum Wesen des Erkenntnisapriori gehört, unerkannt zu funktionieren — sogar im Bewußtsein des Philosophen, der um sein Vorhandensein und Funktionieren weiß. Denn um dieses Wissen für den Spezialfall zu aktualisieren, d. h. um die im allgemeinen erkannte apriorische Funktion in einer gelegentlichen Gegenstandserkenntnis wiederzuerkennen, bedarf es immer noch eines zweiten, reflexiven Erkenntnisweges, der sich gegen den ersteren deutlich als etwas anderes, sekundäres abhebt.

Aber nicht darauf kommt es hier an, wie weit das a priori erkannt oder unerkannt ist — das bildet bloß die Vorfrage —, sondern auf die weit schwierigere Frage, wie weit es »erkennbar« oder »unerkennbar« ist. Niemand wird von tatsächlicher Unerkanntheit unmittelbar auf Unerkennbarkeit schließen. Die Tatsache einer

Digitized by Google

gewissen Erkennbarkeit liegt ja bereits im Faktum der Logik und Erkenntnistheorie, sowie überhaupt in der Erscheinung des philosophischen Apriorismus zutage — ganz zu geschweigen vom Faktum der Mathematik, der exakten Naturwissenschaften, gewisser Zweige der Rechts- und Sozialwissenschaft u. a. m.; man müßte denn schon den Apriorismus aller dieser Wissenschaften für von Hause aus verfehlt erklären, — eine Skepsis, deren Widerlegung oft genug mit Erfolg geführt worden ist, um hier übergangen zu werden. Aber es fragt sich, was folgt aus dieser Tatsache des wissenschaftlichen Apriorismus, selbst wenn man sie im denkbar breitesten Sinne anerkennt? Wohl nicht mehr, als in ihr selbst enthalten ist: eine Erkennbarkeit des Apriorischen, die nur genau so weit als seine jeweilige Erkanntheit geht. Und wie weit geht diese? Meist reicht sie nicht wesentlich über das nackte Aufzeigen des a priori hinaus; sein Vorhandensein läßt sich einsehen, seine nähere Beschaffenheit bleibt mehr oder weniger verborgen; und es gibt Fälle, in denen sie sich ganz der Einsicht entzieht. Als Beispiel kann hier jeder formallogische Grundsatz, jede der kantischen Kategorien, jeder ethische Wert dienen — sofern er nur ein erster, unabhängiger und unableitbarer ist. Der Nachweis dafür kann sich natürlich nur an der genaueren Untersuchung typischer Beispiele ergeben, was unsere Aufgabe weiter unten sein wird.

Dagegen ist es charakteristisch, wie die großen Erkenntnistheoretiker alle von der rationalen Erkanntheit ihrer Aprioritäten überzeugt sind. Schon daß meist eine beschränkte Anzahl von Kategorien das System der Prinzipien ausmachen soll, ist verräterisch. Aber auch abgesehen davon, — selten begegnen wir einem Wort, das von der großen Schwierigkeit, die Prinzipien in sich selbst richtig zu erkennen, spräche, während der Sache nach die Schriften eben dieser Denker beredtes Zeugnis von ihr ablegen, ja zum großen Teil in dem unvermeidlichen, unausgesetzten Ringen mit dieser Schwierigkeit sich erschöpfen. Geschweige denn, daß der Zweifel an der Erkennbarkeit irgendwo deutliche Gestalt annähme.

Diese beiden Vorurteile — das von der begrenzten Anzahl der Aprioritäten und das von ihrer restlosen Erkennbarkeit — bilden im Grunde nur die Kehrseiten des einen fundamentalen rationalistischen Dogmas: es könne nichts geben, zu dessen Wesen nicht notwendig die Erkennbarkeit gehörte, das also nicht notwendig einsichtig werden müßte, sobald man den Blick richtig darauf einstellte. Es liegt in der Natur des menschlichen Geistes, daß gerade ein solches Dogma ihn daran hindert, Probleme zu stellen, die über den Kreis des Erkennbaren hinausweisen. Unwillkürlich bleibt er

Digitized by Google

vor den Grenzen seiner Tragweite stehen und hält sie für die absoluten Grenzen möglichen Seins. Und wo ihn der Zusammenhang der Tatsachen vor Probleme stellt, die gar zu sichtbar über diese Grenzen hinausführen, da mißtraut er dann nicht der Grenze, sondern dem Problem und ist geneigt, es für eine falsch gestellte Frage zu halten. Wie sehr die beiden Kehrseiten dieses Dogmas sich auch in den einzelnen Denkern abstufen mögen, der Sache nach gehören sie zusammen; wie sie denn auch an der gleichen Wurzel entspringen, am Bannkreise der sich selbst absolut nehmenden ratio. Dieser Bannkreis ist es, den die Frage nach der Erkennbarkeit des Apriorischen durchbricht; sie überschreitet ihn an der Hand eben jener Probleme, welche ein in sich geschlossener Rationalismus als »falsche Fragestellung« abweisen mußte.

Daß die Frage nach der Erkennbarkeit des a priori heute in ein anderes Stadium getreten ist, daß sie andere Aktualität hat als noch vor wenigen Jahrzehnten, verdanken wir nicht nur dem Niedergang des alten Rationalismus, — etwa seiner Selbstaufhebung in der Hegelschen Schule —, sondern in erster Linie wohl dem erneuten Aufblühen der Forschung nach dem a priori in unseren Tagen. Die geschichtlichen Ursprünge dieser Wendung mögen verwickelter Natur sein; ihre gegenwärtige Position wird man in zweien der neuesten Richtungen, der Gegenstandstheorie und der Phänomenologie zu erblicken haben. Was diesen zeitgenössischen Apriorismus gegen die älteren Formen unterscheidet, ist vor allem die Loslösung vom einseitigen Intellektualismus. Die alten Rationalisten suchten das a priori immer bloß auf der logischen Seite. Verstand und Vernunft, Denken, Begriff, Urteil, galten als Sitz der Prinzipien; die Wahrnehmung, das Gefühl, das Streben und alle gegenständlichen Gebilde, die ihnen entsprechen, gingen leer aus. Der heutige Apriorismus hat mit diesem Vorurteil gebrochen. Jedes Gegenstandsgebiet findet hier sein besonderes, eigentümliches a priori, der Wahrnehmungsgegenstand so gut wie der Denkgegenstand, Erlebnisakte so gut wie die ganze Sphäre ihrer Gegenstände überhaupt. Damit ist das Gebiet des a priori weit über seine früheren Grenzen hinaus gewachsen, und dem philosophischen Ueberblick eine neue, weitere Perspektive gegeben. Freilich steckt die Erforschung dieses erweiterten Gebiets heute noch in den Anfängen, und vorblickende Schlüsse wären vielleicht verfrüht. Es mag fraglich bleiben, wo nunmehr die Grenzen des Apriorismus zu suchen sind. Es darf auch dahingestellt bleiben, ob alle Aprioritäten, die z. B. von phänomenologischer Seite aufgezeigt werden, wirkliches a priori sind, ob sie alle einander gleichwertig, alle gleich selbständig sind, oder ob hier Abstufungen und

Digitized by Google

Rangordnungen walten. Fragen dieser Art fallen für unsere Betrachtung von vornherein weg. Die Frage der Erkennbarkeit wird gut tun, sich an den alten unbestrittenen Typen des a priori zu orientieren. Die moderne Gebietserweiterung gibt ihr nur eine viel größere Gewichtigkeit und Aktualität. Denn was sich an den alten philosophischen Prinzipien als Wesenszug des a priori aufzeigen läßt, wird wohl mutatis mutandis auch von allem anderen gelten, was Anspruch auf gleichen Seinswert und gleiche Geltungskraft erhebt.

Freilich ist inmitten dieser Erweiterung das rationalistische Dogma von der prinzipiellen Erkennbarkeit alles Apriorischen, ja alles Seienden, noch durchaus in Kraft; so merkwürdigerweise gerade bei den Phänomenologen, mit deren sonstigen Aufstellungen es keineswegs notwendig zusammenhängt. Die »Anschauung« wird ebenso absolut genommen wie ehemals der Intellekt. Es soll nicht verkannt werden, daß bei der Anschauung die Gefahr nicht ganz die gleiche ist. Immerhin schneidet man sich damit die Frage der Kritik ab, noch ehe sie gestellt ist; und unversehens potenziert man leicht die menschliche Erkenntnis zur absoluten Erkenntnis. Dagegen wäre zu betonen, daß ein schlichtes Festhalten an der »menschlichen Erkenntnis« als solcher hier durchaus geboten ist; das braucht keinen Anthropologismus zu bedeuten, sondern besagt einfach das kritische Stehenbleiben bei dem einzigen uns bekannten, tatsächlich gegebenen Erkenntnistypus, sowie den prinzipiellen Verzicht auf Spekulationen über mögliche höhere Erkenntnistypen. Daß alles erkennbar ist, wenn die Erkenntnismöglichkeiten prinzipiell ins Unbegrenzte steigerbar sind, ist ein identischer Satz und in diesem Sinne natürlich richtig. Aber es ist ein spekulativ nichtssagender Satz, weil diesen Möglichkeiten keine aufweisbaren Erkenntnisphänomene entsprechen.

2.

Das Wissen um Erkennbarkeit und Unerkennbarkeit ist immer sekundär gegenüber der einfachen Sacherkenntnis. Es kann erst einsetzen, wo diese vorliegt. Es ist ein Resultat der Kritik, und Kritik kann sich nur gegen Vorliegendes richten. So stehen wir bei unserer Frage nach der Erkennbarkeit des a priori vor einer Frage der Kritik.

Nichts ist der Erkenntnistheorie seit Kant geläufiger als Fragen der Kritik. Dennoch enthält die breite Entwicklung der kritischen Philosophie kaum etwas, was unserer Frage entgegenkäme. Kants Kritik war ausschließlich Kritik der Gegenstandserkenntnis, nicht aber der Prinzipienerkenntnis; das hatte damals seine historischen

Digitized by Google

Gründe. Aber auch der neuere Kritizismus ist dabei stehen geblieben. Man wende nicht ein, Kant und die Kantianer hätten doch gerade Kritik der apriorischen Erkenntnis getrieben. Das heißt die Frage mißverstehen. Apriorische Erkenntnis ist nicht »Erkenntnis des a priori«, sondern zumeist konkrete Gegenstandserkenntnis; und wo wirklich einmal das a priori ihr Gegenstand ist, da ist er das doch nicht weil und sofern sie apriorische Erkenntnis ist. Die Erkenntnis des a priori kann auch Erkenntnis a posteriori sein. So fehlt im Kritizismus die Kritik der Erkenntnis des a priori.

Die Frage der Kritik ist auf allen Gebieten ein Spätprodukt. Man hält anfangs alles für erkennbar, und vielleicht um so mehr, je weniger tatsächlich erkannt ist. Darin begegenen sich die naive Empirie und viele alte metaphysische Richtungen. Auf ihre eigenen Grenzen stößt die Erkenntnis erst bei weiterem Vordringen. Die Antike kennt noch kaum ein Irrationales. Erst bei ihren Spätlingen (Philon, Plotin) tritt es auf, aber nicht in Form eines kritischen Begriffs, auch nicht am Gegenstande allgemein-theoretischer Erkenntnis sondern an der Gottheit. Dieser Gedanke dringt im Mittelalter stärker durch, er scheidet die Mystik gegen die Scholastik, die auch in diesem Punkt rationalistisch bleibt und in Gott den Inbegriff aller positiven Prädikate, das ens realissimum sieht. Den Gipfel irrationalistischer Theologie könnte man in Spinozas Lehre von den unendlichen Attributen Gottes erblicken, von denen nur zwei erkennbar sind.

Erst nach Abschluß dieser Entwicklung und unabhängig von ihr fallen die ersten Streiflichter auf die Irrationalität der Naturgegenstände. Diese haben ja mit Gott das Existenzproblem gemeinsam, sie bedürfen wie er des ontologischen Arguments. Daß ein solches hier von anderer Erkenntnisinstanz aus schließt, ändert an ihm nichts Wesentliches. Nur spielt sich die Forschung nach der Erkennbarkeit hier unter dem Hochdruck wissenschaftlicher Anforderungen ab. Dieser Umstand läßt den Gedanken der Erkenntniskritik reifen.

In Kant haben wir, ungeachtet seines im Grunde rationalistischen Idealismus, eine durchaus kritische Besinnung auf die Irrationalität der Gegenstände. Seine Ideenlehre zeigt den Naturgegenstand in prinzipieller Fernstellung gegen die Erkenntnis. Diese kann die Totalität seiner Bedingungen nicht umspannen und ihn deshalb niemals durchschauen. Die Idee ist nicht nur Regulativ, sondern auch die Bindung der Erkenntnis an ein über sie hinausliegendes transzendentales Objekt, das ihr die unendliche Aufgabe »stellt«. Das Noumenon ist nicht nur die Grenze der Erkenntnis, sondern auch das Bewußtsein, daß über diese Grenze hinaus etwas »ist«, das Ding

Digitized by Google

an sich. Der Streit der Interpreten hat sich nicht zu Unrecht gerade um diese kantischen Begriffe mit besonderer Hartnäckigkeit gedreht. Sie sind in der Tat schillernd und vieldeutig. Vor allem haben sie von jeher der Durchführung des Idealismus Schwierigkeiten gemacht. Kant ist hier eben dem Problem, und nicht dem vorgefaßten Standpunkt gefolgt. Und, wie so oft in der philosophischen Forschung, durchbrach das Problem die standpunktliche Prägung. Da Kant selbst aber am Idealismus festhielt, so mußte er das Gefundene idealistisch rückdeuten; und so machte er seine eigene große — die eigentlich »kritische« — Entdeckung zweideutig.

Man mag über Kants eigene Haltung in dieser Frage denken, wie man will, nicht entgehen kann einem die eigentümlich kritische Stellung zur Gegenstandserkenntnis. Der Gegenstand ist weder total erkennbar (was dogmatisch), noch total unerkennbar (was skeptisch gedacht wäre), sondern er ist partial erkennbar. Die partiale Irrationalität, die sich hieraus unmittelbar ergibt, paßt aufs genaueste auf die tatsächliche Lage aller wissenschaftlichen Sacherkenntnis: die Grenze der Erkanntheit verschiebt sich von Stufe zu Stufe im Fortschreiten der Einsicht, die Grenze der Erkennbarkeit braucht sich nicht mit ihr zu verschieben; sie liegt in der Regel weit über jene hinaus. Dennoch läßt sie sich in gewissen Fällen annähernd angeben oder doch als vorhanden aufzeigen, — wie Kant sie z. B. am Organismus festhielt. Natürlich läßt sich auch hier immer das Ideal einer totalen Sacherkenntnis konstruieren, und an Versuchen dieser Art hat es niemals gefehlt. Aber die Aufgabe der Kritik wäre es hier gerade, zwischen realisierbarem und illusorisch-spekulativem Ideal zu unterscheiden, dazu reichen freilich solche Wendungen, wie Kants Antithese des diskursiven und intuitiven Verstandes, nicht aus. Daß die kritische Philosophie diese Aufgabe bis heute nicht prinzipiell in Angriff genommen hat, ist die Folge dessen, daß sie die Frage der Kritik nicht an die Erkenntnis des Apriorischen gestellt hat. Nur in dieser Richtung wäre eine Entscheidungsinstanz zu finden gewesen. —

Fragt man angesichts dieser Sachlage nach dem Grunde, warum sich die Kritik so schwer auf die Erkenntnis des Apriorischen einstellt, so wird man sehr weit zurück suchen müssen. Solange die essentia zugleich die Wesenszüge des Seins und den Inhalt des Begriffs bedeutete, der Begriff aber als Vehikel der ratio galt, konnte unmöglich der Verdacht aufkommen, daß im a priori etwas Irrationales sei. Denn das a priori suchte man, wenn überhaupt, so in der Essenz. Dieser Zusammenhang geht auf Aristotoles zurück, dessen τί ἦν εἶναι zugleich reales Formprinzip der Dinge (μορφή)

Digitized by Google

und logische Begriffsbestimmung (ὁρισμός) ist. Von allen Bindungen, die der Aristotolismus uns aufgeprägt hat, dürfte diese an sich durchaus willkürliche Identität von Seinsform und Begriff wohl die dauerhafteste gewesen sein. Weder Kant noch der gesamte Kantianismus hat sich von ihr freigemacht. Freilich war es eine Tat, Raum und Zeit diesem Schema zu entreißen; aber die Kategorien blieben Verstandesbegriffe. Und niemand wird bestreiten wollen, daß in der Kritik d. r. V. der Nachdruck auf den letzteren liegt.

Das in der alten essentia steckende a priori hat mancherlei Umbildung erfahren. So ist es nach dem Vorbilde der exakten Wissenschaftsprinzipien als »Gesetz« gefaßt worden. Aber gerade »Gesetz« ist eine typisch rationale Prägung; auch in den Naturwissenschaften gilt die Gesetzesseite der Erscheinungen für das Erkennbare in ihnen — ob immer mit Recht, ist eine andere Frage. Noch größere Tragweite hat die Bestimmung des a priori als Relation. Seit dem großen Aufschwung der Naturwissenschaft besteht in den rationalistischen Systemen die Tendenz, den Inhalt der Prinzipien in Beziehungen aufzulösen. An sich ist nun keineswegs einzusehen, warum es nicht unerkennbare Beziehungen — etwa Abhängigkeiten — geben sollte. Trotzdem fand die Rationalität des Apriorischen auch hieran eine Stütze, insofern wenigstens prinzipiell die Relation der ratio nahesteht, ja ihre am meisten sichtbare Struktur ausmacht. Urteilendes und schließendes Denken, denn um solches handelt es sich hier zumeist, besteht selbstverständlich in Verknüpfungen, hat also relationale Struktur. Woraus man freilich nicht hätte schließen dürfen, daß »nur« die ratio sie hat. Es ist sehr durchsichtig, wieso der Relationalismus eine so starke Stütze des rationalen Apriorismus werden konnte: der Gegensatz zur Relation ist das Substrat, nichts aber widersteht der ratio hartnäckiger als Substrate. Der Relationalismus nun relativiert das Substrat, indem er es »auflöst«, oder doch als prinzipiell auflösbar faßt.

Wenn man bedenkt, daß diese auflösende Grundtendenz fast lückenlos durchgeht, daß sie nahezu allen, wie immer sonst verschiedenen Formen des Apriorismus gemeinsam ist, so begreift man wohl, wie die umgekehrte, an sich vielleicht ebenso berechtigte Tendenz nicht aufkommen konnte. Warum wird das a priori nicht als Materie, als Substanz gefaßt? Die Untersuchung, ob nicht ein substratartiger Restbestand in ihm ist, der dann vielleicht sehr wesentlich sein könnte, sollte doch gerade dem auflösenden Verfahren nahe liegen. Aber man ist eben fasziniert von der Jahrtausende alten Tradition, man ist bis in die Fragestellungen hinein unselbständig und gefesselt. Daß es Materie, wenn überhaupt, so nur a posteriori geben kann,

Digitized by Google

scheint selbstverständlich, ungeachtet des sichtlichen Dualismus, in den einen das stürzt; daß »apriorische Substrate« ein Ding der Unmöglichkeit sind, scheint nach dem Satz des Widerspruchs evident zu sein, und man merkt nicht, daß nur die absolut genommene Enge der ratio den Widerspruch einführt. Ja man verschließt sich der Einsicht, daß gerade der Relationalismus selbst der Substanzen bedarf und, konsequent verfolgt, auf sie hinausführt. Denn läßt man alles ins Unendliche sich in Relationen auflösen, so langt man beim Relativismus an, der sich bedenklich der Skepsis nähert. Daß hier die Substanzforderung, wenigstens in ihrem Minimum, gerade eine apriorische Notwendigkeit besitzt, läßt sich von jedem beliebigen Standpunkt aus einsehen.

Der Gedanke des Irrationalen ist seit seiner Entdeckung am Gegenstande nicht wieder eingeschlafen. Er ist heute in verschiedenen Richtungen höchst lebendig. Nur sind es wohl am wenigsten die Aprioristen, die ihn pflegen; und wo er bei ihnen auftaucht, da ist er nicht auf das a priori selbst, sondern auf den von ihm abhängigen Gegenstand bezogen. —

Zur terminologischen Verständigung sei hier folgendes hinzugefügt. Die Begriffe ratio, rational, irrational schließen eine Zweideutigkeit ein. Die ratio, sowie ihr Vorbild, der λόγος, bedeutet bis in unsere Zeit hinein einerseits »Grund«, andererseits »Vernunft«. Dann heißt »rational« sowohl begründet (notwendig) als erkennbar; »irrational« sowohl zufällig als unerkennbar. Daß diese beiden Bedeutungen nur unter Voraussetzung eines bestimmten Standpunktes — nämlich eines ontologischen Rationalismus — zusammengehen können, liegt auf der Hand. Aber gerade dieser Standpunkt ist es, gegen den sich unsere Untersuchung wendet. Hier ist genaueste Scheidung die erste Vorbedingung. An sich braucht weder das Erkennbare notwendig und begründet, noch das aus Seinsgründen Notwendige erkennbar zu sein. Da man sich nun aus praktischen Gründen für eine von beiden Bedeutungen entscheiden muß, so sei hier für alles Folgende gesagt, daß unter ratio niemals »Grund«, sondern die Sphäre möglicher Erkenntnis verstanden werden soll; desgleichen unter dem Rationalen nicht das Notwendige, sondern das Erkennbare; unter dem Irrationalen nicht das Zufällige, sondern das Unerkennbare. Wie in dieser terminologischen Abgrenzung die tieferen geschichtlichen Zusammenhänge gewahrt bleiben, kann hier nicht gezeigt werden.

Digitized by Google

3.

Es ist für die ersten Schritte in unserer Frage von höchster Wichtigkeit, alle vorgefaßte standpunktliche Einstellung abzuwehren. Schon die Fassung des a priori selbst bereitet die größten Schwierigkeiten. Man kann sie schwerlich vor der Behandlung der Erkennbarkeitsfrage in Angriff nehmen. Hier genügt nicht mehr die zu Anfang berührte Unterscheidung zwischen »Erkenntnis a priori« und dem »a priori der Erkenntnis«. Denn erstens ist diese Unterscheidung ja keine Trennung; das a priori kann sehr wohl der apriorischen Erkenntnis zugänglich sein, wenn schon es mit ihr nicht zusammenfällt. Zweitens ist der Ausdruck »a priori der Erkenntnis« viel zu eng gegriffen und involviert die Vorstellung, als handelte es sich um »Funktionen« des Erkennens und nicht vielmehr um Inhaltsmomente. Gewiß muß auch die Erkenntnis als solche ihr a priori haben; aber dieses ist eine cura posterior gegenüber dem a priori des Gegenstandes. So kann denn nicht das »Funktionieren« sein innerster Wesenszug sein. Und drittens kommt es zunächst überhaupt nicht darauf an, was für eine besondere Struktur das a priori hat. Es genügt, sein unvermeidliches Vorhandensein in den von ihm abhängigen Gebilden im Auge zu haben; hierfür sind Ausdrücke wie Bedingung, Constituens, bestehendes oder herrschendes Prinzip wohl noch die objektivsten und vorurteilsfreiesten. Es hat daher auch einen guten Sinn von »seiendem a priori« zu sprechen. Das gilt nicht nur für das besondere a priori des konkreten Seins — einerlei ob man dieses idealistisch oder realistisch verstehen will; es gilt auch für das besondere a priori der Erkenntnis, sowohl der logisch als der psychologisch verstandenen. Auch dieses ist »seiendes a priori«, sofern wenigstens es sich um wirklich »seiende« Erkenntnis in irgend einem angebbaren Sinn der Erkenntnistatsache handelt.

1. Hieraus ergibt sich die erste Konsequenz für unser Problem. Wenn es sich um »seiendes a priori« handelt, wenn sein Wesen nicht darin besteht, Erkenntnis zu sein, sondern ausschließlich darin, überhaupt zu »sein«, nämlich das Wesen von etwas zu sein, — so resultiert unvermeidlich der Satz: es gehört nicht a priori zum Charakter des a priori, erkennbar zu sein.

Dieser Satz ist unabhängig davon, ob man ihn auf apriorische oder aposteriorische Erkenntnis des a priori bezieht. Er gilt in beiden Fällen. Denn im Wesen des a priori liegt weder Erkennbarkeit der einen noch der anderen Art. Dieser Satz stellt selbstverständlich nicht in Abrede, daß es tatsächliche Erkenntnis des a priori gibt.

Digitized by Google

Es gibt sie zweifellos, und zwar sowohl apriorische als aposteriorische. Der Satz behauptet nur, daß Erkennbarkeit nicht »notwendig« zu seinem Wesen gehört, und daß es folglich sehr wohl unerkennbares a priori geben kann.

Unter »aposteriorischer Erkenntnis des a priori« ist hierbei die rückläufiger Einsicht der Bedingung aus dem Bedingten, des Prinzips aus dem von ihm determinierten Spezialfall zu verstehen. Wie sehr man diese Art Erkenntnis des a priori auch mit apriorischer Erkenntnis verwechselt haben mag, so gewiß ist doch daß sie vom logischen posterius als dem Gegebenen, ausgeht und so im genauen Wortsinn »a posteriori« ist. In sich einfach dagegen ist die apriorische Erkenntnis des a priori; für sie ist von jeher das Bild des Schauens (Anschauung, Intuition, Wesensschau) gebraucht worden. Und das Bild ist unersetzbar, es gibt in einziger Art den Charakter der einfachen Unvermitteltheit, das »auf sich selbst Stehen« der Evidenz wieder.

Wie diese beiden Arten der Erkenntnis des a priori zueinander stehen, läßt sich hier noch nicht übersehen. Soviel ist sicher, keiner von beiden ist mit innerer Notwendigkeit die Macht eigentümlich, das seiende a priori wirklich zu erfassen. Dagegen erhebt sich die andere Frage, ob alles, was diese beiden Erkenntnistypen wirklich erfassen, deswegen auch seiendes a priori ist.

Für den a posteriori aufsteigenden Erkenntnisweg ist es leicht, diese Frage mit nein zu beantworten. Dieser Weg führt vom Abhängigen zu dem, wovon es abhängt; die Abhängigkeit selbst ist Wegweiser. Nichts aber kann dafür einstehen, daß das Gefundene nicht wiederum von einem anderen abhänge. Ein solches mag auf dem gleichen Wege weiter aufwärts wohl erreichbar sein. Doch gibt es hier kein Kriterium des »Ersten«. Die Unfähigkeit, den Rückgang weiter zu verfolgen, bedeutet jedenfalls kein solches.

Schwerer durchschaubar ist die Sachlage bei der Anschauung. Ist alles a priori Einsichtige auch seiendes a priori? Die großen Intuitivisten (Platon, Descartes) bezogen die Intuition ausdrücklich auf die höchsten, von nichts weiter abhängigen Prinzipien. Und tatsächlich erweckt jeder in sich einsichtige Inhalt den Eindruck der Unabhängigkeit. In Wahrheit ist das aber nur die Unabhängigkeit der Einsicht von anderen Einsichten, nicht die ihres objektiven Inhaltes von anderen Inhalten. Dieser kann sehr wohl a priori einsichtig sein, ohne doch erstes prius zu sein. Das einleuchtendste Beispiel dafür hat man an den mathematischen Sätzen; sie sind alle a priori einsichtig und unabhängig von empirischer Gegebenheit, aber sie sind deswegen nicht a priori unabhängig. Sie haben

Digitized by Google

über sich höhere allgemeinere Sätze, mit denen sie stehen und fallen. Logisch unabhängig und in diesem Sinne reines prius sind hier wie überall nur die ersten und obersten Prinzipien. Da sich apriorische Erkenntnis keineswegs auf diese allein, sondern ganz in gleichem Maße auch auf andere ihnen ähnliche Gebilde erstreckt, so ergibt sich, daß auch die Anschauung nicht immer ein seiendes erstes a priori trifft. Auch sie enthält also kein Kriterium des rechtmäßigen a priori.

Will man ganz genau sein, so muß man freilich hinzufügen, daß das seiende a priori (z. B. Kants Synthesis a priori) auch allen Untersätzen zukommt. Auch diese »enthalten« eben das erste prius, aber doch nur mittelbar und verdeckt, und oft durchaus unerkannt. Das a priori der Prinzipien geht gleichsam durch sie alle hindurch und bleibt in ihnen ungeschwächt; aber je weiter abwärts, um so weniger rein steht es da, um so vermischter ist es mit anderem. Man darf also in gewissem Sinn sagen, daß die apriorische Erkenntnis mathematischer Untersätze immer noch mittelbar Erkenntnis des reinen prius ist; aber es wäre falsch zu behaupten, daß sie »nur« oder wesentlich Erkenntnis des prius sei. Dieses kann auch vollständig im Inhalt des Untersatzes verborgen sein. Ebenso steht es auf allen anderen Gebieten apriorischer Erkenntnis. —

2. Der erste Satz, der sich über die Erkennbarkeit des Apriorischen aufstellen ließ, konstatierte das Fehlen apriorischer Gründe der Erkennbarkeit des a priori. Ins rechte Licht wird er aber erst gestellt, wenn man ihm sein ebenso wichtiges Gegenstück gegenüberstellt: es gibt auch keine apriorischen Gründe der Unerkennbarkeit des a priori. Und, da es sich ja um eigentliche (totale) Unerkennbarkeit gar nicht handelt, sondern nur um partiale, so läßt sich der Satz, in strenger Analogie zum ersten, richtiger so fassen: es gehört nicht a priori zum Charakter des a priori, etwas Unerkennbares zu enthalten.

Dieser Satz läßt sich nicht unmittelbar als Konsequenz am Wesen des a priori aufzeigen. Was nicht notwendig erkennbar ist, braucht deswegen noch nicht notwendig Unerkennbares zu enthalten. Aber es kann doch ein solches enthalten. Wenn man sich den ersten Satz einmal klar gemacht hat und dazu die Tatsache hält, daß ja der Gegenstand, dessen Prinzip das fragliche a priori ist, seinem Wesen nach Irrationalitäten enthält, so ist man geneigt, den zweiten Satz für falsch zu halten. Man schließt: wenn schon der Gegenstand nicht durchweg erkennbar ist, wie können da die Prinzipien restlos erkennbar sein, wo doch sie es sind, die alles am Gegenstande determinieren; wären die Prinzipien ganz durchschaubar,

Digitized by Google

so müßte es folglich auch der Gegenstand sein. — Dem ist indessen nicht so.

Der Grad der Erkennbarkeit des Gegenstandes hängt nicht vom Grade der Erkennbarkeit der Prinzipien ab. Der extreme Fall wäre sehr wohl denkbar, daß die Gegenstände total erkannt, ihre Prinzipien aber, sowie auch die Prinzipien ihrer Erkenntnis total unerkennbar wären. Umgekehrt ist es auch denkbar, daß auf irgend einem Gebiet die Prinzipien durchschaubar, der zugehörige Gegenstand aber verborgen wäre. Vom ersteren ist etwas in aller naiven Sacherkenntnis; das letztere findet sich auf manchen Gebieten mathematischer Spekulation. Alle Gegenstandserkenntnis ist sicherlich unabhängig vom Wissen um die in ihr steckenden Prinzipien. Um so mehr aber ist sie abhängig vom Verhalten dieser Prinzipien, und zwar nicht von ihrem Verhalten zur Erkenntnis, sondern von ihrem Verhalten zueinander.

Der Punkt, auf den es hier ankommt, ist das Verhältnis zwischen Seinsprinzipien und Erkenntnisprinzipien: sofern die ersteren mit den letzteren zusammenfallen (identisch sind), ist der Gegenstand erkennbar; sofern sie auseinderfallen (verschieden sind), ist der Gegenstand unerkennbar. Dieser Zusammenhang erhellt aus folgendem.

Daß die oberste Bedingung aller Seinserkenntnis in einer Sein und Erkennen zusammenspannenden Identität zu suchen ist, war schon der alten Eleatik bekannt; nur schoß diese weit übers Ziel hinaus, indem sie einfach Sein und Denken identisch setzte. Man kam bald auf die richtige Reduktion der Identitätsthese: nicht auf den ganzen Gegenstand und die ganze Erkenntnis trifft sie zu, sonst müßte der Gegenstand ja total erkannt und der Mensch im Besitze der absoluten Wahrheit sein. Sondern nur auf die Prinzipien trifft sie zu. Am deutlichsten spricht vielleicht Kants oberster Grundsatz von dieser Identität der Prinzipien: »die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung . .« Denn »Bedingung der Möglichkeit« ist der Kantische Ausdruck für das seiende a priori der Prinzipien. Wenn es auch keinem Zweifel unterliegt, daß Kant diesen Satz idealistisch verstand, ja daß er überhaupt nur »eine« Prinzipienreihe, nämlich die der Erkenntnisprinzipien voraussetzte, und folglich die formulierte Identität für ihn nahezu eine Selbstverständlichkeit war, — so ist doch nicht zu verkennen, daß er mit diesem Grundsatz der Sache nach weit über die Enge seines Standpunktes hinausragt, und daß die von ihm proklamierte Identität der Prinzipien durchaus indifferent zum standpunktlichen Gegensatz von

Digitized by Google

Idealismus und Realismus steht und somit für jede Erkenntnistheorie und jeden beliebigen Standpunkt Geltung behält. Ob der Gegenstand immanent oder transzendent gedacht wird, ändert nichts an der Sachlage, daß er immer nur soweit erkannt werden kann, als seine Prinzipien mit denen der Erkenntnis übereinstimmen. Denn es ist a priori einsichtig, daß ein Prinzip, welches nur am Gegenstande, nicht aber an der Erkenntnis vertreten wäre, sofort einen unerkennbaren Zug des Gegenstandes ausmachen würde.

Bei genauerem Zusehen nun zeigt sich aber, daß auch der Satz von der Identität der Prinzipien nur die Hälfte der Wahrheit ausspricht. Träfe er vollständig zu, d. h. wären alle Gegenstandsprinzipien zugleich Erkenntnisprinzipien, so müßten die Gegenstände — zwar nicht total erkannt — wohl aber total erkennbar sein. Das sind sie nun, soweit sich hier klar sehen läßt, in der Tat nicht. Gerade Kants Ideenlehre zeigte ihre partiale Unerkennbarkeit. Kants oberster Grundsatz befindet sich also in einem sichtbaren Widerspruch zu seiner Ideenlehre. Die Interpreten haben diesen Widerspruch zu überwinden gesucht — meist zugunsten der Grundsätze und auf Kosten des Dinges an sich. Man hätte auch den umgekehrten Weg einschlagen können; man wäre dabei weiter von Kant ab, aber um so fruchtbarer über ihn hinausgekommen.

Wenigstens zwingt die sachliche Verfolgung des Erkenntnisproblems zu diesem Schritt. Ist der Gegenstand nur partial rational, so können auch die Prinzipien des Gegenstandes mit denen der Erkenntnis nur partial identisch sein. Und zwar ist diese »partiale Identität« offenbar eine einseitige ein Uebergewicht der Seinsprinzipien über die Erkenntnisprinzipien, nicht umgekehrt; wie denn die partiale Irrationalität des Gegenstandes eben darin besteht, daß es an ihm Seiten gibt, die so determiniert sind, wie sie die Erkenntnis aus ihren Mitteln eben nicht herzustellen vermag.

Wer den Satz der partialen Identität der Prinzipien als metaphysisch empfindet, der muß auch die Konsequenz ziehen und sich eingestehen, daß eben die Tatsache der Erkenntnis eine metaphysische Tatsache ist. Wie ein Seiendes sich im Erkennen spiegeln kann, wie ein Gegenstand sein Gegenbild, seine Repräsentation im Subjekt haben kann, ohne doch selbst in dieses einzutreten, das dürfte eins der unvermeidlichen ewigen Rätsel bilden, denen man wohl nachgeht, die man aber nicht löst. Der Idealismns der das Rätsel verleugnet, indem er den Gegenstand von vorn herein ins Subjekt (wenn auch ins transzendentale) hineinverlegt, ersetzt es in Wahrheit nur durch ein anderes, ebenso unlösbares: wie das Subjekt den Gegenstand produzieren kann, ohne doch von diesem Produzieren zu

Digitized by Google

wissen, und wie es ihn hinterher als etwas ihm Fremdes empfinden kann. Der Idealismus ist genau so metaphysisch wie der Realismus. — Der Satz der »partialen Identität der Prinzipien« verzichtet ausdrücklich auf Entscheidung in der Alternative dieser beiden metaphysischen Standpunkte; er hält sich beide offen und ist von keinem abhängig. Er selbst ist eine gänzlich standpunktfremde Prägung. Man kann ihn als das unvermeidliche Minimum an Metaphysik bezeichnen, das im Erkenntnisproblem enthalten ist. Er fügt von sich keine neuen Anschauungen hinzu, er formuliert nur die einzige notwendige Bedingung, die zutreffen muß, wo überhaupt Erkenntnis stattfindet.

Wendet man nun die These der »partialen Identität der Prinzipien« auf die Frage der Erkennbarkeit des a priori an, so könnte man sich versucht sehen, aus ihr unmittelbar auf die partiale Irrationalität der Prinzipien zu schließen. Das wäre aber offenbar falsch. Wie man sie auch wenden mag, es folgt aus ihr immer nur die partiale Irrationalität des Gegenstandes, deren logische Formel sie ist. Die partiale Identität der Prinzipien ist ja vollkommen unabhängig davon, ob und wie weit die Prinzipien erkannt werden. Sie ist oberste Erkenntnisbedingung, erstes Erkenntnisprinzip. Und wie alle Erkenntnisprinzipien funktioniert sie im Verborgenen. Dadurch, daß die in Identität stehenden Seins- und Erkenntnisprinzipien ihrerseits erkannt werden, wird ihrer Identität, d. h. ihrer Erkenntnisleistung am Gegenstande nichts hinzugefügt. Sondern nur das philosophische Wissen um diese Leistung wird dabei gewonnen.

Somit stehen die beiden Thesen über die Prinzipien, die ihrer partialen Identität und die ihrer partialen Rationalität, vollkommen indifferent zu einander. Sie folgen nicht auseinander; sie müssen jede ihre besonderen Gründe haben, und sie haben sie tatsächlich in sehr verschiedenen Seiten des Erkenntnisphänomens.

Daraus folgt, daß aus der partialen Irrationalität der Gegenstände (mit welcher die Fassung der Identitätsthese zusammenhing) noch nicht auf irgendwelche Irrationalität in den Prinzipien geschlossen werden kann. Da aber ein solcher Schluß der einzige Ansatzpunkt wäre, von dem aus sich a priori die Unerkennbarkeit des Apriorischen hätte ergeben können, so bleibt es bei unserem zweiten Satz über die Erkennbarkeit des Apriorischen: es gibt keine apriorischen Gründe dafür, daß das a priori etwas Unerkennbares enthielte.

3. Faßt man nun beide Sätze zusammen, so lassen sie sich kurz so aussprechen: weder Erkennbarkeit noch Unerkennbarkeit gehört a priori zum Charakter des a priori. Das Wesen des Apriori-

Digitized by Google

schen steht, soweit wenigstens wir es a priori erkennen, überhaupt indifferent zur Erkenntbarkeitsfrage.

Die Grundthese der partialen Irrationalität des a priori, für die wir bereits manche Anzeichen in der Hand haben, läßt sich also nicht allgemein aus apriorischen Gründen dartun. Soll sie sich bewähren, so muß es für sie anderweitige Gründe geben, die zwar der Sphäre des Apriorischen angehören, aber innerhalb ihrer vom Spezialfall, d. h. von besonderen, charakteristischen Typen des a priori, ausgehen. Diese sind aber dem allgemeinen Charakter des Apriorischen gegenüber das logische posterius. In diesem Sinne läßt sich die erforderliche Begründung als Argumentation »a posteriori« bezeichnen.

4.

Was kann man sich auf apriorischem Gebiet von Gründen a posteriori versprechen? Sicherlich keine evident notwendigen Resultate. Wohl aber evident wahrscheinliche Resultate, und möglicherweise solche von sehr hohem Wahrscheinlichkeitsgrade. Der vollen Gewißheit am Einzelfall entspricht immer am Allgemeinen nur die Hypothese. Der unvermeidliche Einschlag des Hypothetischen wird hier niemand befremden. Er hat mit skeptischer Resignation nichts gemein. Ohnehin enthält alles, was sich über seiendes a priori ausmachen läßt, die gleiche Schwierigkeit. Es läßt sich vielleicht kein einziges Prinzip aufzeigen, welches des hypothetischen Einschlages entbehrte. Wie könnte man erwarten, ihn bei der Erkennbarkeitsfrage ausgeschaltet zu finden?

In Wahrheit bildet gerade dieser allgemein hypothetische Zug, den unsere Erkenntnis von Prinzipien zeigt, eins der stärksten Argumente ihrer partialen Irrationalität. Die Hypothese ist ein wissenschaftlicher Versuch, etwas Vorhandenseiendes aber nicht direkt Erkennbares auf indirektem Wege teilweise zu erfassen und mit einem gewissen Grade von Wahrscheinlichkeit — je nach dem Grade der Uebereinstimmung mit dem Gegebenen — zu bestimmen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß in aller Prinzipienerkenntnis wenigstens etwas von diesem Verfahren ist; oft aber geht sie ganz in ihm auf. Jedenfalls ist alles Sichtbarmachen des prius aus der Richtung des posterius her »hypothetische Methode.« Wie wäre das möglich, wenn nicht die Prinzipien einen Bruchteil Irrationales enthielten?

Mehrere der erwähnten allgemeinen Erkenntnistatsachen lassen es von vornherein nicht anders erwarten. Die natürliche Richtung der Erkenntnis ist die auf den Gegenstand. Erkenntnis ist immer Erkenntnis »durch Prinzipien«; aber sie muß sich erst künstlich

Digitized by Google

gegen sich selbst wenden, um Prinzipienerkenntnis zu werden. Von den Erkenntnisprinzipien muß es also wenigstens gelten, daß sie ihrer ganzen Natur nach nicht »Erkenntnis« sind, sondern gerade das, »womit« erkannt wird. Man könnte sie in einem streng umgrenzten Sinn füglich »das Erkennende« nennen, — sie sind es im allerengsten logischen Sinne, in welchem es kein Ich und kein Subjekt, sondern nur die Erkenntnis und ihren Gegenstand gibt. Das aber leuchtet ein, daß es der Natur des Erkennenden widerstrebt, Erkanntes zu sein. Es erkennt nur in der Distanz gegen das Erkannte.

Steht es so mit den Erkenntnisprinzipien, so ist nicht einzusehen, wieso es mit den Seinsprinzipien anders stehen sollte, da uns diese doch in keiner Hinsicht besser zugänglich sind. Sie determinieren nicht nur die erkennbaren, sondern auch die unerkennbaren Seiten des Gegenstandes; darum ist anzunehmen, daß sie noch um einen Grad weniger erkennbar sind als die Erkenntnisprinzipien. Von hier aus versteht man auch erst die Bedeutung der rückläufigen Prinzipienerkenntnis. Sie ist die einfache Konsequenz des allgemeinen Erkenntnisganges vom Bekannten zum Unbekannten. In der Prinzipienerkenntnis ist immer das posterius (der Gegenstand) das Bekannte, und das prius das Unbekannte. Dieser Rückgang nimmt in der bewußten, methodischen Forschung oft recht komplizierte Form an, er wird zum hypothetischen Suchen, Setzen und Kontrollieren an den Tatsachen; er ist dann ein förmlicher »Rückschluß.«[1]) Immer aber ist sein Weg der eines weiteren Hinaufdringens vom relativen zu höherem und absoluterem prius. Das logisch Spätere wird in ihm früher, das logisch Frühere später erfaßt. Die ratio cognoscendi läuft der ratio essendi entgegen; sie klimmt gleichsam an ihr hinauf.

Dasselbe zeigt im großen Stil die Geschichte der Philosophie. Die Kategorienbegriffe haben alle ihre Geschichte, und manche eine sehr verwickelte. Eine begriffliche Fassung löst die andere ab, im allgemeinen wohl mit zunehmender Vertiefung. Diese einander ablösenden Kategorienbegriffe sind Versuche, die Kategorie zu erfassen, aber keiner von ihnen ist die Kategorie selbst — wie die Rationa-

---

1) Unter diesem Titel habe ich seine logische Struktur in dem Artikel »Systematische Methode« (Logos III, 1912, H. 2, S. 128 f.) zu fassen gesucht. Den Ausdruck »Rückschluß« kann ich heute in jener Allgemeinheit nicht halten; die Methode ist nicht auf die relativ seltenen Fälle wirklichen »Schließens« beschränkt, sie findet auch ohne Schluß statt, wo ein Erfassen des prius vom posterius aus vorliegt. Der Charakter des Rückganges bleibt ihr unter allen Umständen. Die Belehrung hierüber verdanke ich den Phänomenologen.

Digitized by Google

listen aller Zeiten meinten — ja nicht einmal ein adäquater Ausdruck für sie, sondern immer ein unvollständiger oder gar teilweise falscher. Wenn man die unabsehbar lange und mannigfaltige Reihe begrifflicher Prägungen verfolgt, wie sie etwa das Unendliche, die Einheit, der Raum, die Substanz, das Gute u. a. m. erfahren haben, und wenn man dazu erwägt, wie auch unsere heutigen Begriffe dieser Kategorien nicht die geringste Garantie dafür geben, daß sie deren Wesen richtig bestimmen, genau so wenig als jemals eine künftige Begriffsfassung diese Garantie wird geben können, — so begreift man, daß in den Kategorien etwas steckt, was unerkannt ist und bleibt, weil es in seiner Ganzheit unerkennbar ist; etwas, was immer nur approximativ erfaßt wird, im Verhältnis zu dem Begriffsprägungen überhaupt nur den Sinn von Näherungswerten haben, die zwar rechtmäßig und eindeutig auf den intendierten absoluten Wert bezogen sind, ihn aber niemals decken können. Die Prinzipien sind eben in demselben Sinne erkennbar und zugleich unerkennbar, in welchem es auch die Gegenstände sind: sie sind partial rational und partial irrational. Daß die philosophischen Kategorienbegriffe kein vollständiges Fehlgreifen und die Reihen ihrer Abwandlungen kein blindes Herumtappen sind, sondern ein mehr oder weniger straffes Bezogensein auf ein identisches, von allen erstrebtes a priori, dafür bürgt uns der einheitliche, wiewohl oft schwer zu übersehende Entwicklungszusammenhang in ihnen. In ihm dokumentiert sich eben die partiale Rationalität des Prinzips, während die Rastlosigkeit des Fortganges und die Labilität der einzelnen Aufstellungen von der partialen Irrationalität zeugen.

Das gilt selbstverständlich nicht von allen Prinzipien in gleichem Maße. Es gibt offenbar solche, die mehr rational, und solche, die mehr irrational sind. Es mag auch solche geben, die total irrational sind, von deren Vorhandensein wir dann überhaupt nicht wissen; sowie andererseits solche, die total rational sind, die wir also adäquat fassen — sei es begrifflich, sei es anschaulich. Immerhin sind beide Extreme mit Vorsicht aufzunehmen. Gebilde, die total unerkennbar sind, müßten total beziehungslos zum Erkennen und zum erkennbaren Sein dastehen, und es ist fraglich, ob sie dann überhaupt noch ein den anderen vergleichbares Vorhandensein haben. Und ebenso fraglich sind die Fälle totaler Erkennbarkeit. Als Beispiele werden einem hier wohl am ehesten formallogische Prinzipien vorschweben, wie das der Identität und das des Widerspruchs, sowie eine Reihe mathematischer Grundlagen. Von diesen muß daher zuerst gesprochen werden.

Der Satz des Widerspruchs scheint absolut in sich einfach zu

Digitized by Google

sein. Die Formel »A ist nicht non A« gilt sogar für ein analytisches Urteil. Indessen ist er in dieser Form nicht einmal richtig. Jedes beliebige synthetische Urteil hat die Form »A ist non A«, wobei non A den Sinn eines positiven B gewinnt. Richtig wird der Satz erst, wenn man ihn voller faßt, etwa in der Form des Aristoteles: »dasselbe kann demselben nicht zugleich und in gleicher Hinsicht zukommen und nicht zukommen.« Aber dann ist der Satz nicht mehr einfach. Er setzt eine vierfache Identität voraus, enthält sie in seiner Formel (denn auch in dem »zugleich« steckt eine Identität). Also ist der Satz vom Widerspruch nicht erstes prius, sondern hat den Satz der Identität schon zur Bedingung, ohne die er garnicht besteht. Man wird sich also an diesen halten müssen. — Aber auch abgesehen davon, ist der Satz des Widerspruchs in der breiten Formel wirklich rational, in sich selbst evident? Ist es evident, daß A nicht zugleich B und non B sein kann? Oder ist bloß evident, daß nur unter dieser Voraussetzung eindeutige Urteile, Schlüsse, Erkenntnisse, ja Gegenstände möglich sind? Das letztere trifft zweifellos zu. Ob auch das erstere wahr ist, darf zum mindesten als zweifelhaft gelten. Damit wird freilich nicht der Satz des Widerspruchs selbst zweifelhaft, wohl aber seine viel berufene Rationalität. Man verwechselt nur garzuleicht seine Einsichtigkeit mit der Einsichtigkeit seiner Unentbehrlichkeit (seiner unbedingten Geltung). Dazu kommt die Tatsache, daß weder seine Formulierung noch sein Geltungsbereich eindeutig feststeht. Ist er bloß ein Grundsatz des Denkens und Urteilens, oder alles Erkennens überhaupt; oder gar ein Grundsatz des Seins?

Deutlicher noch wird das am Prinzip der Identität. »A ist A« wäre freilich ein Unikum der Einfachheit. Aber so einfach ist der Satz der Identität nicht. Er besagt durchaus nicht die Selbstverständlichkeit, daß A so ist, wie es ist; sondern behauptet, daß A in der einen Hinsicht (z. B. im Urteil A ist B) immer noch dasselbe ist wie in anderer Hinsicht (etwa im Urteil A ist C), wie verschieden es auch in beiden Fällen erscheinen mag. Bezeichnet man diese Verschiedenheit der Hinsicht mit indices, so lautet das Prinzip der Identität: »A^1 ist dasselbe wie A^2«. Und das ist ein hoch synthetischer Satz. Löst man diesen auf, wie z. B. Antisthenes tat, so ist kein einziges Urteil mehr möglich, sondern nur noch Tautologien, weil jedes B, welches dem A zukäme, es veränderte. Man könnte nicht urteilen »der Mensch ist gut«, sondern nur noch »Mensch ist Mensch« und »gut ist gut«. Ebensowenig kann es ohne Prinzip der Identität einen Schluß geben; der Schluß hängt an der Identität des terminus medius in Ober- und Untersatz. Spaltet sich dieser, so klafft die

Digitized by Google

quaternio. Und ebenso ist es überall im Reich der Erkenntnis und des Gegenstandes. Der Satz der Identität ist überaus sicher erkennbar aus dem, was er bedingt und leistet, d. h. er ist »a posteriori« erkennbar. Aber ist er auch a priori in sich selbst einsichtig? Niemand wird das von der Formel »A^1 ist A^2« behaupten wollen. Man kann a priori garnicht auf sie kommen. Man steht hier vor einem seienden prius, aber man erkennt es nicht a priori. Wie also könnte man behaupten, daß man das Prinzip der Identität durchschaue, während die innere Notwendigkeit, die ihm eigen sein muß, weil sie von ihm ausgeht, doch unverständlich bleibt?

Daß es ähnlich mit den meisten sogenannten formallogischen Sätzen steht, wäre nicht schwer nachzuweisen. Abgesehen von anderen Schwierigkeiten haftet ihnen allen die Streitfrage an, ob sie Gesetze der Erkenntnis oder der gegenständlichen Abhängigkeit sind.

Als Prototyp rationalen Wissens gilt die Mathematik. Mehr als irgendwo könnte man hier erwarten, rein rationale Prinzipien anzutreffen. Dem ist aber nicht so. Die Mathematik hat sich nie sonderlich um den Wesensgehalt ihrer Prinzipien bekümmert; für ihre Zwecke hat sie das auch nicht nötig. Es genügt ihr, daß ihre Prinzipien bestehen und ihr eindeutig feststehen. Unter dieser Bedingung sind ihre Theoreme, Ableitungen und Rechnungen begründet; darin besteht ihre Rationalität. Diese erstreckt sich also garnicht auf die Prinzipien selbst, sondern nur auf das System ihrer Konsequenzen.

Früh bemächtigte sich die Philosophie dieses Problems. Man sah ein, daß die mathematischen Prinzipien, so wie die Mathematik sie hinstellte, bloß hypothetischen Charakter haben und weiterer Begründung bedürfen. Aber man hat nur erstaunlich wenig hinzuzufügen gewußt. So ist das Wesen des Endlichen und Unendlichen, der Größe, der Menge, der Zahl, desgleichen das Wesen der Axiome bis heute im Grunde unerkannt und rätselhaft. Je tiefer man eindringt, um so unfaßbarer wird das scheinbar Selbstverständliche. Es genügt hier nicht, mit Relationen zu arbeiten, etwa das Wesen der Zahl durch ihre Beziehungen zu verwandten Gebilden negativ zu umreißen; so gibt man wohl richtige Abgrenzungen, aber nicht positive Bestimmungen. Es genügt auch nicht, an Stelle der Zahl die Zahlenreihe zum Prinzip zu machen und die Gesetze dieser Reihe zu entwickeln; die Gesetze einer Sache ersetzen niemals die Sache selbst. So richtig es ist, daß man auf diesem Wege gewisse Seiten der Zahl besser erkennt und sie sogar in gewissen Grenzen beschreiben kann, so bleibt dann doch die Reihenbildung als solche mit ihrem

Digitized by Google

eigenartigen, unauflösbaren Extensum, mit ihrer ins Unendliche reichenden Durchdringung von Kontinuität und Diskretion ein ebenso unlösbares Rätsel. Man erkennt auch hier nur, »daß« eine Reihe mit den und den Eigenschaften besteht; worin sie eigentlich besteht, was ihr Wesen ist, und warum sie gerade diese und keine anderen Eigenschaften hat, erkennt man auf keine Weise.

Ebenso steht es mit Unendlichkeit und Endlichkeit. Der Mathematiker sträubt sich nicht mit Unrecht gegen die Zumutung, »mit dem Unendlichen zu rechnen«. Der Ausdruck paßt tatsächlich nur sehr ungenau auf das Verfahren der höheren Mathematik. Der Calcül geht zwar von der Voraussetzung des Unendlichen aus, aber dessen Einführung in die Rechnung geschieht immer nur in Form einer ihr beliebig nah gewählten endlichen Größe. So kommen in der sog. Unendlichkeitsrechnung immer nur Vertretungen des Unendlichen vor; ob diese in bewußten und streng überwachten Abweichungen oder in dem für sie eingesetzten Zeichen besteht, ändert an diesem Sachverhalt nichts mehr. Und so ist es nicht nur in der Differenzialrechnung. Dasselbe gilt von allen Operationen mit transzendenten Zahlen, Grenzwerten und ihnen ähnlichen Gebilden. Immer steht für sie entweder das symbolische Zeichen (etwa π oder e) oder die zahlenmäßige Abbreviatur, der Näherungswert. Transzendente Werte bleiben in der Rechnung »potentiell«. Mehr als das Verfahren, mit dem man ihnen beliebig nahekommen kann, läßt sich nicht aufzeigen.

Man könnte glauben, in der Mengenlehre, die es doch ausdrücklich mit dem aktual Unendlichen zu tun hat, einen Schritt weiter zu kommen. Zweifellos hat diese Disziplin in neue Tiefen hineingeleuchtet; und die philosophische Spekulation hat nicht verfehlt ihr die größten Erwartungen entgegenzubringen. Aber prinzipiell hat sich die Sachlage auch hier nicht geändert. Wir wissen vom aktual Unendlichen, daß es sich in einer Reihe von Ordnungen abstuft, von denen wir aber nur die untersten drei annähernd zu bestimmen vermögen; wir wissen, daß sich die Rechnungsgesetze der Endlichkeit mit gewissen Aenderungen auf diese anwenden lassen, und durchschauen so die höchst lehrreiche Tatsache eines weit ausschauenden Zusammenhanges zwischen Unendlichem und Endlichem. Bekannte Zahlengesetze haben sich als Spezialfälle allgemeinerer Gesetze ergeben; und schließlich hat sich der Ausblick auf eine Axiomatik eröffnet, die gewisse Seiten am Wesen der Zahl in ein neues Licht rückt. Nur würde man ganz fehlgehen, wenn man glaubte, daß deswegen auch diese Axiome selbst restlos rational seien. Nicht nur daß sie bloß rückläufig vom posterius aus gefunden und begründet sind; es ist auch fraglich, ob sie überhaupt rein apriorischer Evidenz fähig

Digitized by Google

sind. Und schließlich fragt es sich, ob denn — selbst wenn sie in sich selbst restlos einsichtig wären — in ihnen auch das eigentliche Wesen dessen, von dem sie handeln, die Menge, deren Gesetze sie bilden, wirklich erschaut werden könnte. Die Gesetze einer Sache sind immer noch nicht die Sache selbst. —

Nach solchen Erfahrungen auf den anerkannt rationalsten Gebieten muß der alte rationalistische Glaube an die totale Erkennbarkeit der apriorischen Prinzipien einer kritischeren Besinnung weichen. Man darf hiernach auf anderen, weniger exakten Gebieten noch ganz anders deutliche Anzeichen der Irrationalität erwarten. Diese sollen im Folgenden an den komplizierteren Prinzipien aufgezeigt werden, die in den großen philosophischen Systemen immer das Zentrum des Interesses gebildet haben, weil an ihnen vorwiegend die Gegenstandserkenntnis und der objektive Gehalt der Wissenschaften hängt. Sie kommen hier schon insofern am meisten in Betracht, als auf sie in erster Linie sich die »partiale Identität der Prinzipien« bezieht.

5.

Der Terminus »Kategorie« enthält eine Zweideutigkeit, die geschichtlich sehr wohl begründet, dem heutigen Stande der Probleme aber ganz fremd ist, und hinter der sich dennoch bis heute Vorurteile verschanzen. Kategorie heißt ursprünglich »Aussage«; und diese subjektive Fassung erhielt sich in einer Zeit, die den alten Prädikamenten längst einen rein objektiven Sinn beilegte. Tatsächlich ist im Laufe der Zeit auf die Kategorien aller objektive Wert, ja alles Unverstandene und Unverständliche geschoben worden, was nur immer von dem Entwicklungsgang sachlicher Probleme an Prinzipien gefordert war. Dadurch ist die »Kategorie« nicht nur objektiv, sondern beinah erkenntnisfremd, d. h. zum seienden, in sich unabhängigen Prinzip geworden.

Diese Entwicklung ist tief gerechtfertigt. Ihre Etappen sind vielleicht der innerste Pulsschlag der großen philosophischen Umwälzungen. Nur steht sie in schroffem Widerspruch zum ursprünglichen Wortsinn der »Kategorie.« Man muß also, wenn man dem Problem der Erkennbarkeit der Kategorien gerecht werden will, diesen Wortsinn endgültig fallen lassen, so sehr das auch den Tendenzen des heute noch in der Kategorienforschung tonangebenden rationalistischen Idealismus widerstreben mag.

Die Kategorien, an denen sich Irrationalität am deutlichsten aufzeigen läßt, sind in erster Linie: Raum, Zeit, Substanz, Relation, Kausalität; daneben auch einfachere Fälle: Einheit, Allgemeinheit,

Digitized by Google

Individualität, Totalität, Kontinuität. Am meisten ließe sich vielleicht an Möglichkeit und Notwendigkeit lernen, sowie an ihrem gemeinsamen Gegenstück, der Wirklichkeit; doch würden diese eine Abhandlung für sich beanspruchen. Die Kategorien der beiden ersteren Gruppen sollen im Folgenden nicht einzeln behandelt werden, sondern nur die Beispiele für die sechs durchgehenden Züge der Irrationalität liefern.

1. Die meisten Kategorien werden für einfacher gehalten, als sie sind. Und Einfachheit hat immer, wiewohl fälschlich, für ein Zeichen von Rationalität gegolten. Indessen trifft selbst die Einfachheit zumeist nicht zu. Z. B. was könnte einfacher als die Einheit sein. Doch ist sie das nur anderem, noch Komplizierterem gegenüber. Einheit ist nicht Eins, sondern ein in sich Mannigfaltiges. Der Gegenstand, der Begriff, das Urteil, der Sachverhalt sind Typen der Einheit. Sie alle sind in sich gegliedert, sind Zusammenhänge, Synthesen, und oft hochklompexe. Kant bevorzugte den Ausdruck »Synthesis der Einheit«. Alle kategoriale Einheitsleistung ist Synthesis. Von der Synthesis aber ist es bekannt, was für ein Heer von Problemen in ihr steckt. Weder Kant noch ein anderer ist hier darüber hinausgekommen, gewisse Grundtypen der Synthesis anzugeben, durch welche die komplexeren Synthesen zustande kommen. Worin aber die Grundtypen bestehen, und wieso sie in sich notwendig sind, bleibt verborgen.

Einleuchtender ist das an Raum und Zeit — beide im nicht bloß mathematischen, sondern naturphilosophischen Sinne genommen. Wenn man von ihren Unterschieden absieht, so ist ihr innerstes Wesen vielleicht die »Dimension«. Aber was steckt alles in der Dimension an kategorialen Momenten! In ihr sind die meisten mathematischen Charaktere erhalten, und die am meisten irrationalen unter ihnen stehen im Vordergrunde: die extensive und intensive (infinitesimale) Unendlichkeit, absolute Homogeneität, Kontinuität, Diskretion, Totalität; ihre Einzigkeit und die Einigkeit alles dessen, was in ihnen ist, und dabei doch die durchgehende Allgemeinheit der Eigenschaften für alle Stellen und Teile. Keines dieser Momente geht in irgendeiner Erkenntnis restlos auf. Die Anschauung versagt schon in sehr einfachen empirischen Fällen, und das begriffliche Denken umspannt zwar das Ganze, aber nur äußerlich-schematisch, ohne sein innerliches komplexes Wesen zu durchdringen; indem es begreift, vergreift es sich schon am Inhalt und abbreviert alles für das Niveau der ihm eigenen Rationalität; anstelle der Sache tritt die Zeichensprache. Kants Argumente gegen die Begrifflichkeit von Raum und Zeit bestehen zurecht. Nur daß er seine Zuflucht

Digitized by Google

zur Anschauung nahm, war ein Fehlgriff. Sie sind gegenständliche Prinzipien, die weder in Anschauung, noch in Begriff aufgehen.

Dabei sind hier nur die einfachsten Momente an Raum und Zeit berührt, diejenigen die sie mit anderen, niederen Gebilden teilen; einen Teil von ihnen haben sie z. B. sichtlich mit der Zahlenreihe gemeinsam. Es gibt an ihnen noch tiefere und schwerer zugängliche Momente, besonders wenn man die Unterschiede zwischen Raum und Zeit berücksichtigt. Dahin gehört die vollkommen undurchsichtige und unableitbare Tatsache der Dimensionenzahl, das Senkrechtstehen der Raumdimensionen aufeinander und auf der Zeitdimension, der irreversible Fluß der Zeit mit seiner absoluten Gleichförmigkeit und Parallelität alles Geschehens, die durchgehende Raumstatik und Zeitdynamik und ihre gegenseitige totale Durchdringung im Weltgeschehen, sowie schließlich die besonderen Modi von Raum und Zeit. Man wird gegen das charakteristische Nichtaufgehen dieser Momente in der ratio nicht solche Tatsachen, wie die Mathematisierbarkeit und teilweise wissenschaftliche Formulierbarkeit der raumzeitlichen Verhältnisse, anführen wollen. Denn abgesehen davon, daß diese gerade mit den irrationalsten Momenten der Mathematik operiert, erfaßt man auf diesem Wege doch auch nur die Außenseite der Raum- und Zeitgebilde. Es ist immer leichter, rationale als irrationale Momente aufzuzeigen, einfach weil die ratio ihrer Natur nach auf die ersteren eingestellt ist. So darf man wohl auch die Erscheinung des Mathematicismus in den Naturwissenschaften auffassen. Die Erkenntnis hält sich hier eben an die erkennbarste Seite des Gegebenen; und weil diese schon allein ihr genug zu schaffen macht, um den Blick von anderen Kehrseiten abzulenken, so glaubt sie naiv, in der einen Seite das Ganze erkannt zu haben.

Was von Raum und Zeit gilt, trifft in höherem Maße von komplizierteren Kategorien z. B. Substanz und Kausalität, zu. Das ergibt sich schon daraus, daß sie Raum und Zeit voraussetzen, sie inhaltlich in sich enthalten; genau so wie sie selbst wiederum untergeordnete Inhaltsmomente in noch höheren kategorialen Gebilden ausmachen, etwa in Leben, Entwicklung, Selektion. Wenn man hier die allgemeine Sachlage überschauen will, so dürfte sie sich dahin formulieren lassen, daß in der Regel die höheren Kategorien die niederen als Momente in sich enthalten. Jede komplexe Kategorie baut sich inhaltlich aus einer ganzen Reihe niederer auf, enthält aber immer noch außer ihnen ein neues, spezifisches Element, das seinerseits nicht einfach in der neuen Art der Synthese jener Momente aufgeht, sondern etwas Positives hinzufügt. Dieses Spezifikum ist meist das am schwersten Faßliche an ihr; vielfach entdeckt man es

Digitized by Google

erst an der Rolle, die es im Aufbau höherer Kategorien spielt. Seine schwierige Erkennbarkeit beruht darauf, daß es nicht durch irgend etwas anderes erfaßt werden kann, weil es in der Reihe der ihm voraufgehenden Kategorien noch nichts ihm Vergleichbares hat. Erfassen aber läßt sich am ehesten noch eines am anderen. An sich mögen die übertragenen Momente genau so sehr irrational sein; sofern aber an ihnen ein anderes erkannt wird (in diesem Falle der strukturelle Aufbau der höheren Kategorie), machen sie den Eindruck des Bekannten, einfach weil dann nicht sie der Erkenntnisgegenstand sind. Ein seiendes prius, das an irgendeiner Stelle der Kategorienreihe auftaucht — wenn auch als untergeordnetes Moment —, erhält sich weiter aufwärts die ganze Reihe hindurch, bald dominierend, bald in den Hintergrund zurücktretend. Und mit ihm erhält sich der ihm eigentümliche ursprüngliche Grad seiner Erkennbarkeit und Unerkennbarkeit.

Dieses Ineinanderstecken der Kategorien ist ein Kapitel für sich und bedarf besonderer Detailforschungen. Uns geht es nur insoweit an, als es einen Grund der Täuschung über die partiale Irrationalität der Kategorien bildet. Man ist gewohnt, eine Kategorie einfach mit dem, was man an ihr erkennt, zu indentifizieren. Auf diese Weise sieht sie natürlich total rational aus. Demgegenüber ist zu beachten, daß schon der geringste Ansatz zu gewissenhafter Strukturanalyse einen an sämtlichen höheren Kategorien vom Gegenteil überzeugen könnte. In dieser Richtung hat die Logik noch ein weites Arbeitsfeld vor sich.

2. Die Kompliziertheit der Kategorien hätte an und für sich vielleicht nicht viel zu bedeuten, wenn nicht durch sie gerade die irrationalen Momente den Charakter durchgehender unaufgelöster Fermente erhielten. Im Entlangschauen an der Reihe der Kategorien werden diese gleichsam erst sichtbar. Solche kategoriale Fermente haben ihren ersten aufweisbaren Ursprungspunkt oft weit oben unter den einfachsten Aprioritäten, und man hält sie deswegen auch leicht für einfach erkennbar; denn der alte Glaube der Logiker geht dahin, daß etwas um so rationaler ist, je unabhängiger es dasteht. Man verwechselt die Unabhängigkeit des Seins mit der des Erkennens.

Unter diesen irrationalen Fermenten sind vielleicht die sichtbarsten und deswegen als Beispiele geeignetsten der Unendlichkeitscharakter und der Substratcharakter in den Kategorien.

Wie das Unendlichkeitsmoment bereits im Mathematischen einsetzt und von da aus alle apriorischen Gebilde durchzieht, die eine mathematische Seite haben, wie Raum, Zeit, Kausalität, — so

Digitized by Google

fehlt es denn auch in diesen nicht an unlösbaren Schwierigkeiten und Problemen, die von seiner Irrationalität Zeugnis geben. Unendlichkeitsmomente sind es, die bei Kant zu den bekannten rein apriorischen und eben deswegen unvermeidbaren Antinomien führen. Vergeblich hat man die Rechtmäßigkeit derselben bezweifelt; sie lassen sich ja überhaupt nur von ihren Konsequenzen aus, nicht von der Fragestellung aus, anzweifeln. Ein Zweifel aus der Konsequenz aber ist immer nur ein Zeichen der Ratlosigkeit der Erkenntnis und der Irrationalität der Sache. Mit Recht dagegen hat man Kants Lösung der Antinomien bezweifelt, zu der auf allen Punkten der transzendentale Idealismus den Schlüssel bilden mußte. Diese Lösung — wenn sie überhaupt eine ist — geht dahin, die glücklich aufgedeckte Tatsache der Irrationalität geflissentlich wieder zuzudecken; was besonders auffallend in den mathematischen Antinomien wirkt, wo These und Antithese beide kurzerhand aufgehoben werden. Kritischer ist Kants Haltung in der Kausalantinomie, in der wenigstens die eine Alternative als ein rechtmäßiger Zug des Dinges an sich anerkannt wird. Paralysiert wird diese Wendung nur wieder dadurch, daß dieser noumenale Grundzug hinterher der Vernunft selbst zuerkannt wird, und so die charakteristische Irrationalität des Freiheitsproblems doch nicht durchdringt. Hegels Kritik der kantischen Antinomien macht den Fehler nur noch größer; wie wichtig im übrigen auch seine Fassung der geschlossenen Unendlichkeit sein mag, die prozeßhafte Unendlichkeit wird von ihr nicht aufgehoben, und die Antinomie in ihr nicht gelöst, sondern nur verschleppt, d. h. auf andere Problemreihen abgelenkt. Hegel konnte an seine Lösung nur glauben, weil ihn seine panlogistische Metaphysik stärker zwang als die innere Sachlage des Problems. In einem Punkte freilich wirkte er klärend, nämlich indem er den Sitz der Antinomien nicht in den sekundären Erscheinungsformen des Unendlichen an Raum, Zeit und Kausalität, sondern in dem ihnen allen schon vorausgehenden kategorialen Moment der Unendlichkeit selbst erblickte.

Eine wirkliche Lösung solcher Antinomien wird sich wohl heute niemand mehr versprechen. Es ist auch nicht einzusehen, warum alle Antinomien (und es gibt schwerere als diese) für die ratio lösbar sein sollten; aus der sie ja doch nicht entspringen, sondern der sie wie etwas fremdes, ihr nicht konformes entgegentreten. Die Antinomie an sich braucht deswegen keine ursprüngliche Zwiespältigkeit zu bedeuten; der Widerstreit könnte ja leichtlich bloß dem Aspekt der ratio eigentümlich sein, ja ihrer Unfähigkeit, die Einheit zu erfassen, entspringen. Man darf vielleicht mit hoher Wahrscheinlichkeit annehmen, daß in einer höher hinauf liegenden, uns unzugäng-

Digitized by Google

lichen Sphäre des seienden prius es keine Zwiespältigkeiten gibt, daß dort alles, was wir nur antinomisch sehen können, tatsächlich aufgelöst und zur Einheit gebracht ist. Aber der Erkenntnis braucht es deswegen nicht gegeben zu sein, diese übergelagerte Einheit zu erfassen.

Man würde aber die Tragweite des Unendlichkeitscharakters noch sehr unterschätzen, wenn man ihn auf hochkomplexe Kategorien beschränkt wähnte. Auch die innerste und rationalste Sphäre der Erkenntnis hat an ihm teil. Nichts hat vielleicht für so rational gegolten wie der Begriff. Und doch, der Begriff beansprucht Allgemeinheit zu sein. Seine Merkmale erstrecken sich auf eine Allheit möglicher Fälle, und diese ist immer eine aktuale Unendlichkeit. Ueber wenige Punkte der Logik ist vielleicht so viel disputiert worden wie über diesen. Mit Recht erwehrte sich die Logik der empiristischen Deutungen und entdeckte hinter der Allgemeinheit die Notwendigkeit, der sie die Verantwortung für die Totalität der umspannten Fälle aufbürdete. Damit ist die eigentlich logische Leistung auf ein Moment a priori abgeschoben. Nichts hätte nun näher gelegen als die Frage, ob wir diese seiende Apriorität auch selbst verstehen, oder ob wir bloß unter der Voraussetzung ihres Vorhandenseins den Anspruch der Allgemeinheit verstehen. Man wird diese Frage schwerlich irgendwo prägnant gestellt finden. Statt dessen finden wir mancherlei interessante Bezeichnungen für die hier verborgene apriorische Leistung. Vom Platonischen *συνοραν* bis zu Husserls Wesensschau ist man sich einig über die Tatsache einer ganz eigentümlichen und mit nichts anderem vergleichbaren Erkenntnisleistung. Aber vergebens sucht man nach einer Erklärung, was hier eigentlich geschieht. Die Prinzipien, Grundsätze, Voraussetzungen, in denen man den Rechtsgrund der Verallgemeinerung erblickt, sind selbst schon Allgemeinheiten, und als solche genau ebenso unverstanden. Und die Formel »a priori notwendig« der man immer als letzter Instanz begegnet, erklärt ja nichts, sondern spricht dasselbe Rätsel nur mit anderen Worten aus. Das a priori selbst ist eben das Rätsel.

Ebenso wie die Allgemeinheit schließt auch das Individuelle ein Unendliches ein. Raum und Zeit sind nur insofern ein principium individuationis, als sie die erste Bedingung ausmachen. Jedes Individuelle unterscheidet sich aber auch qualitativ von jedem anderen. Die Fülle der Momente dabei ist, exakt genommen, durchaus unendlich; desgleichen ihre Mannigfaltigkeit. Während die Unendlichkeit in der Allgemeinheit eine bloß quantitative, in sich gleichartige war, die gerade über alle Unterschiede hinwegsah, ist die Unendlichkeit in der Individualität eine zugleich qualitative, in sich ungleich-

Digitized by Google

artige. Sie ist also doppelt irrational. Ein Erfassen könnte hier nicht einmal im Ueberschauen der Totalität liegen, es müßte von Moment zu Moment die Unterschiede und Feinheiten, sowie deren mannigfache Relationen miterfassen. Individualität zählt mit Recht zu den höchsten und komplexesten Kategorien. Man darf hinzufügen, sie zählt zu den irrationalsten. Hier sammelt sich alles Irrationale der einfacheren und tritt in den Vordergrund; während ihr Gegenstück, die Allgemeinheit, gegen sie gesehen, nur ein Minimum an Irrationalität besitzt.

3. Wichtiger, obgleich schwerer sichtbar, als die Unendlichkeit ist der Substratcharakter in den Kategorien. Auch er kommt nicht allen zu, wenigstens nicht allen niederen; und den höheren in sehr verschiedenem Maße. Während das Unendlichkeitsmoment sich gleichmäßig durch Kategorien verschiedener Stufen hinzieht, und vielleicht in den niedersten am reinsten dasteht, nimmt das Substratmoment, je höher hinauf, um so mehr zu und findet seinen charakteristischen Kondensationspunkt in einer relativ komplexen Kategorie, der Substanz.

Dafür macht sich hier das Substratmoment so stark fühlbar, daß um seinetwillen die Substanz oft in prinzipiellen Gegensatz zu allen anderen Kategorien gestellt worden ist, wie sie z. B. bei Aristoteles als Materie dem Reich der Formen gegenüberstand. Das Mittelalter und die Rationalisten der Neuzeit ließen der Substanz einen gewissen Rest von Unerkennbarkeit, wenigstens vom Standpunkt der menschlichen Vernunft; wiewohl man sie hier in sehr anderer Richtung, bald als Gott, bald als Seele (Monade) suchte und in ihr den Ursprung der Erkenntnis erblickte. Seit Kant hat sie ihren Platz in der Reihe der anderen Prinzipien gefunden; sie wird hier alles metaphysischen Beiwerks entkleidet und als eine Grundbedingung der Veränderung, als Beharrung entdeckt. Veränderung ist nicht bloßer Wechsel, das Auftauchen des einen ex nihilo und das Verschwinden des anderen ins nihil; sondern sie ist der Wechsel von Momenten an einem Beharrenden. Nur wo ein solches identisch zugrunde liegt findet sie statt.

Aber damit ist es ausgesprochen: Substanz ist auch nicht einfach das Gesetz der Beharrung, sondern sie ist das Beharrende selbst hinter der Beharrung. Charakteristisch für sie ist es, nicht aufzugehen in den Typus des Gesetzes, der Form, der Relation. Mit ihr ist gerade dasjenige gemeint, »woran« sich Gesetze, Formen und Relationen entfalten. Sie hat mit Recht inmitten aller sonstigen Verirrungen der alten Metaphysik als das letzte Unauflösbare gegolten. Und wenn irgend etwas, so darf wohl dieses als Substrat bezeichnet werden.

Digitized by Google

Der Substanz braucht deswegen der Gesetzestypus nicht zu fehlen, nur geht sie in ihm nicht auf. Das Beharrungsgesetz ist nur die rationale Außenseite des verborgenen, schwer faßlichen Substratmomentes. Das spiegelt sich deutlich in den Entwicklungen der Naturwissenschaft, die auf diese Kategorie besonders angewiesen ist. Auch sie bleibt nicht stehen beim inhaltsleeren Gesetz der »Erhaltung«, sondern sucht nach dem »Sich-Erhaltenden«, für welches das Gesetz gilt. Und hier sieht man besonders klar, wie tief irrational dieses Gesuchte ist; denn hier lösen sich die verschiedenen Fassungen für das Sich-Erhaltende — Materie, Bewegung, Kraft, Energie — ab, ohne daß das Problem, die apriorische Forderung des Beharrenden dabei verschoben würde. Und ganz abgesehen davon, daß weder heutige noch mögliche spätere Formulierungen in solcher Frage das letzte Wort behalten können, so bleibt ja überhaupt in ihnen allen das Wesen des Gesuchten so gut wie unberührt. Auf die Frage, »was« Bewegung, Kraft, Energie ist, kann offenbar prinzipiell weder positive Wissenschaft noch Philosophie Antwort schaffen. Alle positiven Bestimmungen bleiben Hypothesen, approximative Werte, gegenüber dem Gesuchten.

Es wäre aber falsch, den Substratcharakter nur in der Substanz zu suchen. Die Substanz ist nur der exemplarische Fall für ihn, sein Kondensationspunkt. Auch die Kausalität hat ihn. Diese ist ja auch nicht einfach »Kausalgesetz«, funktionale Abhängigkeit von Ursache und Wirkung. Sie ist »Kausalreihe«, ein im Weltgeschehen von Glied zu Glied gehender, alles verkettender Nexus, der an der Zeitreihe successiv entlangschreitend, diese inhaltlich erfüllt. Kausalität besteht nicht ohne Substanz, sie enthält diese als niederes kategoriales Moment in sich. Sie fügt zu ihr, als dem sich verändernden Beharrenden, den Modus der Determination seiner Veränderung hinzu und ist so mit ihr zusammen ein von Stadium zu Stadium sich selbst determinierendes Geschehen, das als Gesamtgebilde nicht nur die Form, sondern auch den Inhalt der Naturprozesse ausmacht. Der Substratcharakter verschmilzt hier mit dem Unendlichkeitsmoment. Die Kausalreihe kommt aus der Unendlichkeit der Zeit her und geht in die Unendlichkeit der Zeit fort. Sie wälzt den Nexus durchgehender Dependenz diesen Weg entlang, der bis ins Unendlichkleine der Zeit hinein immer die gleiche allseitige Determination des späteren durch das frühere zeigt. Erkennbar ist daran weder die unendliche Herkunft noch der unendliche Fortgang, sondern bloß ein kleiner endlicher Ausschnitt zwischen beiden; weder die absolut kontinuierliche Geschlossenheit des Nexus von Zeitteil zu Zeitteil — wie klein man den Abstand auch wählen mag —, noch die Totalität und All-

Digitized by Google

seitigkeit der Determination in ihm. Wir fassen alle Verursachung nur sprunghaft in endlichen Zeitabständen und nur einseitig als Ausschnitt aus dem totalen Ursachenkomplex. Die Rationalität schwebt hier gleichsam als winzige endliche Sphäre inmitten von lauter aktualen und real-substrathaft seienden Unendlichkeiten. Und das alles rein prinzipiell, noch ganz abgesehen vom empirischen Spezialfall, an welchem die Beschränkung der Erkennbarkeit aus anderweitigen Gründen noch weiter gehen kann.

An höheren Kategorien, wie an der Gemeinschaft (Wechselwirkung, System), läßt sich der Substratcharakter in ähnlicher Weise aufzeigen. Wichtiger ist wohl, daß er auch schon an niederen auftritt. So ist er mit einiger Deutlichkeit an der Zeit einsichtig. Der Zeitfluß und die Dauer des Seienden in ihm sind sichtlich nicht nur »nicht Begriff« (Kant), sondern auch weder in Gesetz, noch in Form, noch in Relation aufgehend. Die Zeit enthält ein absolut Unauflösbares, Unerkennbares; Zeit ist nicht bloß der gesetzhafte Ablauf, sondern zugleich das Ablaufende selbst in ihm, das Substrat. Zum Beleg dieses Sachverhalts braucht man heute nur an Bergsons bekannte Untersuchungen zu erinnern.

Dasselbe läßt sich aber in beschränkterem Sinne auch vom Raume sagen. Ein gewisser Substratcharakter kommt überhaupt allem zu, was »Dimension« ist. Dimension ist nicht »Ausmessung«, sondern das Ausgemessene, resp. Ausmeßbare. Sie ist dasjenige, »woran« Größen, Maße und Maßverhältnisse sich abspielen, also sichtlich ein Substrat möglicher Relationen. Und nicht nur vom Raum gilt das. Schon die Zahlenreihe — als totales Kontinuum aller reellen Zahlen — hat Dimensionscharakter, und jede einzelne Zahl setzt diesen voraus, weil sie an ihm eine spezielle Abmessung ist. Vielleicht darf man hierin einen der Gründe für die Undefinierbarkeit der Zahl erblicken.

Geht man aber noch weiter zurück, so scheint der erste Ansatz zum Substratcharakter in der Kontinuität zu stecken. Es ist möglich, daß das Kontinuum der Urfall der Dimensionalität wäre, selbst noch keine Dimension, sondern nur das allgemeine Schema zu ihr. Insofern müßte es auch ein allgemeines Schema des Substrates bilden.

4. Wenn Unendlichkeit und Substrat besonders charakteristisch sind für das der Erkenntnis Unzugängliche im kategorialen prius, so folgt daraus nicht, daß andere, mehr im Vordergrunde stehende Züge an ihm total rational sind. Gesetz, Form und Relation stehen der ratio ungleich näher; und was an den Kategorien erkannt wird, gehört fast durchweg ihnen an. Aber sie brauchen deswegen nicht total in der ratio aufzugehen.

Digitized by Google

Als Beleg könnten dafür schon die Gesetze der allgemeinen Logik und die Axiome der Mathematik gelten, auf die oben hingewiesen wurde. Sichtbarer aber wird es an der Gesetzlichkeit des Naturgeschehens, die in höheren Gebilden schon durch ihre Kompliziertheit irrational wird. Das zeigt sich z. B. an der Gesetzesseite der Kausalität; denn Kausalität hat freilich zuoberst ihres substrathaften Kernes auch eine Gesetzesseite. Das Interessante ist nun gerade, daß selbst diese nicht durchweg rational ist. Erkennbar ist hier das Vorhandensein einer durchgängigen Abhängigkeit des Stadiums B vom Stadium A; in einfacheren Fällen ist sie sogar quantitativ-mathematisch faßbar. Das eigentliche Quale aber in ihr, die Art, wie diese Abhängigkeit funktioniert, der innere Nexus, durch welchen sie zwingend und allgemein, d. h. zum Gesetz wird, bleibt ganz unerkannt. Wie B an A entspringt, und wieso es nicht ausbleiben kann, durchschaut niemand. Man durchschaut vielmehr nur, wie unter Voraussetzung dieses Gesetzes die Abfolge der Stadien des Geschehens im Spezialfall eine determinierte und den Momenten des jedesmaligen Antecedens streng zugeordnete ist. Und offenbar liegt hier eine unüberschreitbare Erkenntnisgrenze; man hat an diesem Punkt sogar Schwierigkeiten, der Fragestellung eine eindeutige Richtung zu geben.

Man darf nicht glauben, daß das ein Nachteil des heute geltenden Kausalitätsbegriffs ist. Gerade in dieser kritischen Beschränkung wurzelt die ungeheure Ueberlegenheit, die er über andere Formulierungen des Naturnexus, z. B. über den vor Galilei allgemein angenommenen Finalnexus der Natur, besitzt. Finalität will erklären, wie und warum B aus A hervorgeht; sie kehrt dabei kurzerhand den Nexus um und behauptet, daß A schon seinerseits durch B determiniert war, weil es das Mittel zu ihm als seinem Zweck ist. Finalität beantwortet nach spekulativer Art mehr, als sich in eindeutiger Weise fragen läßt; sie hebt sich auf, indem sie übers Ziel schießt. Anders die Kausalität. Sie will nicht erklären, »wie« die Notwendigkeitsverknüpfung funktioniert; sie will nur konstatieren und auf eine allgemeine Formel bringen, »daß« es solche durchgehende Verknüpfung gibt, und daß das Erkennbare an ihr die geradlinige Struktur der Determination des Späteren aus dem Früheren ist. Unser Kausalitätsgesetz, als hypothetische Fassung einer seienden Kategorie, ist nur ein Minimum an rationaler Bestimmung, ein Begriff, der nur dazu dient, das an sich irrationale Verhältnis von Ursache und Wirkung von seiner faßbaren Außenseite her formelhaft zu fixieren. Es ist ein erster Versuch solcher rein objektiven Formulierung eines seienden Nexus. Und gerade nur in dieser kriti-

Digitized by Google

schen Bescheidung konnte es die Grundlage einer antimetaphysischen exakten Naturwissenschaft werden.

Es ist möglich, daß es im Bestande der Kategorien sehr viele derartige unerkennbare Gesetzestypen gibt. Man braucht nur an die Gesetze des Lebendigen zu denken, um das hoch wahrscheinlich zu finden. Soviel jedenfalls läßt sich sagen, daß es nicht a priori zum Wesen des Gesetzes gehört, erkennbar zu sein. Dasselbe gilt von Form und Relation. Die letztere hat man immer gegen die Substrate ausgespielt als das seinem Wesen nach Rationale. Ja, der rationalistische Idealismus zeigt deutlich die Tendenz, alle Substrate in Relationen aufzulösen. Aber selbst abgesehen davon, ob das sachlich möglich und stichhaltig ist, würde eine folgerichtige Durchführung dieser Tendenz wirklich ein rein rationales Weltbild ergeben? Es müßte dazu erst nachgewiesen werden, daß es a priori zum Wesen der Relation gehört, erkennbar zu sein. Was aber bürgt uns denn dafür, daß die seiende Welt nicht von unzähligen Relationen getragen und zusammengehalten ist, an die alle Erkenntnis nicht heranreicht? An sich ist durchaus nicht einzusehen, warum Relationen und Gesetze prinzipiell rationaler sein sollten als Substrate. Jedenfalls läßt sich die hier bestehende Abstufung der Erkennbarkeit sehr wohl als bloßer Gradunterschied auffassen.

5. Ist so das spezifische Quale der Kategorien in vielerlei Hinsicht unerkennbar, so ist ihr »Warum« als in jeder Hinsicht unerkennbar zu bezeichnen. Man faßt das prius der Prinzipien mit Vorliebe als Notwendigkeit. Das ist insofern richtig, als durch sie alles konkret Gegenständliche notwendig ist. Der Gegenstand ist notwendig aus der Totalität seiner Bedingungen. Aber sind diese Bedingungen selbst notwendig? Man muß es wohl annehmen, wenn anders sie unentrinnbar walten. Aber sicher erkennt man dabei nirgends und in keiner Hinsicht, worin diese Notwendigkeit wurzelt. Man mag das Wesen von Einheit, Kontinuität, Raum, Zeit, Kausalität sich restlos erkannt denken, man wird deswegen doch nicht begreifen, wieso diese Prinzipien notwendig sind, warum gerade sie die Welt determinieren, und warum sie im einzelnen so beschaffen sind, wie sie sind: warum der Naturraum drei Dimensionen, die Zeit Richtung und Fluß hat, warum Kausalität an die zeitliche Succession gebunden ist, und warum jeder Aenderung der Ursache eine Aenderung der Wirkung entspricht. Kant sprach mit Recht von der transzendentalen Zufälligkeit der Kategorien, die nur die unendlichen Ideen, d. h. der Ausblick auf weitere uns unerkennbare Zusammenhänge überbrücken könnten. Solche Ausblicke sind uns aber nur in sehr beschränktem Maße zugänglich; sie führen, wo sie sich eröffnen, immer

Digitized by Google

nur bis zu nächst höheren und entsprechend schlechter erkannten Prinzipien hinauf, die zwar dann das »Warum« der niederen enthalten, selbst aber ebenso unbegründet bleiben.

Sieht man sich fester in diesen Zusammenhang hinein, so kommt man unweigerlich zu der Ueberzeugung, daß die ratio mit dieser Frage eine falsche Anforderung stellt. Und dann hat man schnell die Lösung bereit, es läge im Wesen der Prinzipien, selbst kein weiteres »Warum« zu haben. Damit rettet sich freilich der Rationalismus. Es kann sich aber auch anders verhalten. Die Frage nach dem »Warum« braucht garnicht falsch in bezug auf die Prinzipien zu sein. Sie könnte auch falsch in dem Sinne sein, daß die ratio hier eine Anforderung an sich selbst stellt, die sie ihrem Wesen nach nicht erfüllen kann. Ihr bedeutet ein »Warum« immer die Abhängigkeit von einem anderen; und das kann evidenterweise auf wirklich »erste« Prinzipien nicht zutreffen. Die ratio aber kennt es in der ihr zugänglichen Sphäre nicht besser. Die Prinzipien dagegen könnten sehr wohl einen anderen in sich selbst ruhenden Notwendigkeitstypus besitzen, causa sui sein. Wer hierin einen Widersinn findet, überträgt unbesehen rationallogische Konsequenzen auf ein spezifisch Irrationales. Zur Einsicht kommt jedenfalls — wenigstens partial — nur das Vorhandensein und gewisse Strukturelemente der Kategorien, nicht aber ihre Notwendigkeit.

Es ist vielfach darauf hingewiesen worden, daß erste Prinzipien nicht ableitbar sind. Dieser Satz scheint zunächst ein ganz äußerlicher, formallogischer zu sein: man kann definieren und begründen nur durch Oberbegriffe und Obersätze; da aber Kategorien keine solchen über sich haben können, so gibt es von ihnen weder Definition noch Begründung. Sie müssen per se notae sein. Dieser Zusammenhang hat manche Philosophen verführt, die Prinzipien für in sich selbst evident zu halten. So kann man sich freilich auch versucht sehen, diese mutmaßliche Evidenz für objektive Gegründetheit zu halten. Das wäre allerdings eine rein rationale Auskunft. Diese Möglichkeit wird aber abgeschnitten, sobald sich aus anderweitigen Gründen ergibt, daß die Prinzipien in wesentlichen Bestandstücken keineswegs evident, ja überhaupt nur partial erkennbar sind. An solchen anderweitigen Gründen nun mangelt es keineswegs, wie die ersten vier Punkte gezeigt haben. Fällt dieser Ausweg aber weg, so bedeutet der Satz der Unableitbarkeit genau dasselbe wie der Schein der Zufälligkeit, nämlich die vollkommene Irrationalität der von den Prinzipien ausgehenden Notwendigkeit.

Dieser Konsequenz könnte man durch Heranziehung der Systemidee zu entgehen glauben. Die Notwendigkeit der Prinzipien besteht

Digitized by Google

vielleicht nicht an jedem für sich, sondern nur in ihrem Zusammenhang, ihrer gegenseitigen Bedingtheit. Eine solche Gegenseitigkeit, ein reziprokes Sich-Fordern und Sich-Involvieren, scheint tatsächlich zu bestehen; es läßt sich an einer stattlichen Anzahl einsichtiger Wesenszusammenhänge sogar aufzeigen. Seit alter Zeit beschäftigt sich mit ihm die Dialektik. Aber damit wird die fragliche Notwendikeit nicht rational. Denn erstens kennen wir das Reich der Prinzipien — und folglich auch ihre Wechselbeziehung — nur zum Teil, vielleicht zu einem höchst minimalen Teil; und alles Fortschreiten der Prinzipienerkenntnis kann hier nur Gradunterschiede bedeuten. Zweitens würde Notwendigkeit dieser Art auch im Falle der Totalität nur den Wert einer Diallele besitzen und so dem Relativismus verfallen, eben weil sie auf Wechselbegründung beruht. Und drittens verschiebt sich damit nur die Frage, und was anfangs von jedem einzelnen Prinzip galt, würde nun von der ganzen Prinzipiensphäre gelten, nämlich daß man wohl ihre Unentbehrlichkeit für die Gegenstandssphäre, nicht aber ihre in sich ruhende Notwendigkeit einsieht.

6. Es läßt sich hier noch ein Argument der Irrationalität anfügen, das speziell die Prinzipien der Erkenntnis betrifft. Wir berührten oben den Punkt, wie Erkenntnisprinzipien ihrer ganzen Natur nach nicht »Erkanntes«, sondern »Erkennendes«, d. h. das, womit erkannt wird, sind. Daraus schon konnte man mit hoher Wahrscheinlichkeit ihre partiale Irrationalität ersehen. Es läßt sich aber in diesem Zusammenhange auch zeigen, daß es inmitten der partial erkannten auch solche Erkenntnisprinzipien geben muß, deren spezifisches Quale garnicht erkannt werden kann, von denen wir also bloß das nackte Vorhandensein einsehen können.

Da die Tatsache besteht, daß die natürliche Richtung der Erkenntnis auf den Gegenstand sich gegen sich selbst umwenden und zur Erkenntnis ihrer eigenen Prinzipien werden kann, so fragt es sich, ob diese Wendung noch durch dieselben Prinzipien bestimmt sein kann, wie die ursprüngliche Richtung. Die Frage läßt sich mit Sicherheit verneinen. Eine Erkenntnis, die anderes erkennt, muß auch anders determiniert sein. Prinzipienerkenntnis wird demnach allemal wenigstens einige neue Prinzipien in Funktion setzen; und diese werden dabei nicht erkannt werden, sondern sich zu den durch sie erkannten Erkenntnisprinzipien verhalten, wie diese zum Gegenstande. Nehmen wir aber an, daß auch diese Prinzipien der Prinzipienerkenntnis in einer neuen Rückwendung erkannt werden könnten, so würden hierbei aus denselben Gründen wiederum neue Prinzipien in Funktion gesetzt werden. So eröffnet sich hier ein regressus infinitus, der das Gesetz seiner Unabschließbarkeit in sich trägt. Wie

Digitized by Google

weit hier auch der Rückgang führen möge, es muß immer ein Restbestand unerkannter Erkenntnisprinzipien zurückbleiben. Man erkennt niemals »durch« dasjenige, »was« man in eben dieser Erkenntnis erkennt. Denn das, was erkannt wird, ist niemals das, wodurch es erkannt wird.

Man könnte auch hier den Ausweg einschlagen, die Prinzipien alle gegenseitig voneinander Erkanntes und Erkenntnisprinzip sein zu lassen und so den regressus in die Systemidee aufzuheben. Etwas derartiges dürfte die sich selbst durchlaufende und erkennende Dialektik Hegels im Auge gehabt haben. Aber solcher Lösung stehen hier, ebenso wie beim vorigen Argument, die drei unüberwindlichen Gegengründe entgegen: das Fehlen der erforderlichen Totalität, der haltlose Relativismus und die unvermeidliche Wiederkehr der alten Aporie am Ganzen des Systems.

6.

Die Reihe der Gründe, die für die partiale Irrationalität der Prinzipien sprechen, ist hiermit nicht annähernd durchlaufen. Vor allem sind Kategorien nicht einmal die beredtesten Beispiele für unsere These. Sie sind nur insofern der gebotene Ausgangspunkt, als sie das bekannteste und am besten verarbeitete Gebiet des Apriorischen bilden. Ergiebiger würden wahrscheinlich schon die ethischen Aprioritäten sein, Werte und Sollensprinzipien. Doch läßt sich über sie weit schwerer allgemeingültiges sagen, weil auf diesem Gebiet heute die Meinungen noch gar zu weit auseinanderklaffen. Man müßte hier jeden Wert erst besonders auf die Erkennbarkeitsfrage hin behandeln. Die moderne Wertethik hat einen größeren Ausblick auf ganze Reihen a priori seiender Werte eröffnet. Besonders scheint auch hier die Phänomenologie fruchtbar werden zu wollen [1]). Noch wichtigere Zeugnisse darf man sich vielleicht von der Psychologie versprechen, wenn diese der in ihr waltenden Aprioritäten erst einmal habhaft geworden ist. Hier sind nirgends die Akten geschlossen, sie sind vielmehr erst eben aufgetan.

Müssen wir von weiterer Durchführung absehen, so sind dafür einige kritische Gegenfragen zum Schluß nicht zu vermeiden.

---

1) Vgl. hierzu M. Scheler, der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Halle 1913; hier wird direkt von »Wertmaterien« gesprochen, was deutlich auf einen Substratcharakter in unserem Sinn hinweist. — Nach anderer Richtung spricht Rickerts Abhandlung vom »System der Werte« (Logos IV, 3, 1913) S. 313 ff. für unsere Auffassung durch die Auszeichnung eines besonderen Gebietes der persönlichen Gegenwartswerte. Von diesen darf sicher gelten, daß sie tief irrational sind.

Digitized by Google

Was darf als Resultat unserer Untersuchung angesehen werden? Gelangt sie etwa zum Irrationalismus? Es könnte den Anschein haben, daß dem so ist. Es ist wichtig, diesen Schein abzuwehren. Die Verwahrung gegen einseitigen Rationalismus braucht offenbar noch nicht in die umgekehrte Einseitigkeit zu fallen. Der Nachweis, daß es prinzipiell Irrationale gibt, hebt die ratio in ihrer Sphäre nicht auf. Ein reiner Akt der Kritik und Begrenzung kann seinem Wesen nach niemals ein standpunktliches Extrem involvieren. Unsere Aufgabe war die richtige Abgrenzung der rationalen Sphäre. Während es ein Grenzbewußtsein nach der Seite des Gegenstandes längst gibt, hat es nach der Seite der Prinzipien bislang gefehlt. Indem wir nun die Grenze auch nach dieser Seite zu ziehen suchen, ergibt sich — was man vielleicht am wenigsten erwartete — ein wesentlich bestimmteres Bild der Erkennbarkeitssphäre (ratio). Sie erweist sich als eine mittlere Sphäre zwischen zwei Arten von Irrationalität. Denn sowohl die Gegenstände als die Prinzipien werden von einem gewissen Niveau ab unerkennbar. Auf beiden Seiten bedeutet diese Unerkennbarkeit nicht absolute Transzendenz, nicht totale Abgelöstheit, totales Fehlen der Beziehungen zum Erkennbaren. Beziehungen walten vielmehr durchgehend; und nur weil sie vorhanden sind, d. h. nur weil in der rationalen Sphäre Beziehungsglieder vorkommen, deren Gegenglieder sich innerhalb ihrer nicht finden, kann es überhaupt ein philosophisches Bewußtsein des Irrationalen geben. Nur sind diese seienden Beziehungen nicht von der Art, daß die Erkenntnis sie beliebig weit hinaus verfolgen könnte. Sie sind vielmehr in ihrem Quale, ihrer Inhaltlichkeit, selbst von einer gewissen Höhe ab unerkennbar. Die Kenntnis von ihnen geht nicht über die Einsicht ihres Vorhandenseins hinaus. Die akuten Grenzen der Erkennbarkeit mögen hier alle jeweilig und relativ sein; die Begrenztheit überhaupt dagegen dürfte einen absoluten Sinn haben, der sich vom Charakter der ratio nicht abtrennen läßt. Wie weit sich die Grenzen auch verschieben mögen, die allgemeine Sachlage bleibt bestehen, daß alles, je weiter hinab zum konkreten Einzelfall, und je weiter hinauf zum inneren Wesen der Prinzipien, um so unerkennbarer und unfaßbarer wird. Das kritische Bewußtsein des Approximativen aller Aufstellungen, die sich dieser Grenzsphäre nähern, müßte sonst — das Hirngespinnst einer allmächtigen ratio sein, die an sich selbst das zweifelhafte Geschäft des Cartesischen deus malignus ausübte.

Formelhaft kurz kann man dieses Resultat als die »Einbettung der ratio zwischen zwei Irrationalitäten« bezeichnen. Und dieses Bild der ratio ist es, das sich an vielen besonderen Fällen gleichsam

Digitized by Google

verkleinert, wiederfindet, z. B. an allen Kategorien, welche Dimensionalität haben; der Erkenntnis aktual erreichbar ist immer nur ein mittlerer Ausschnitt zwischen zwei Unendlichkeiten. So ist es am Kontinuum, an der Zahl, an Raum und Zeit, an der Kausalreihe. Aber so ist es auch an allem Sollen, allem praktisch Ideenhaften und Aufgegebenen. Es ist möglich, daß sich bei näherer Untersuchung überall etwas vom Charakter dieser zweiseitigen Irrationalität zeigen muß. —

An zweiter Stelle würde hier noch die Frage Berücksichtigung fordern, wie es mit den Methoden der Erkenntnis des Apriorischen steht. Aus der großen Problemreihe, die an dieser Frage entspringt, kann uns in unserem Zusammenhang nur noch der eine Punkt beschäftigen, der durch das Eingreifen der Phänomenologie in die Entwicklung des Apriorismus brennend geworden ist. Von den beiden oben genannten Methoden, dem Rückgange »a posteriori« und der reinen Anschauung, läßt die Phänomenologie nämlich nur die letztere gelten. Und zwar wird von der Anschauung behauptet, sie sei um so klarer, je mehr in ihr von aller Beziehung zum posterius abgesehen und das a priori rein isoliert betrachtet wird. Daher bedürfe es zu ihrer Durchführung der »Einklammerung« aller Gegenstände der natürlichen Einstellung [1]). Allerdings ist hier nicht immer das erste prius gemeint, sondern das a priori Erkennbare im weiten Sinne. Dennoch soll das prius der Prinzipien mit darunter begriffen sein. Und insofern muß hier ein Wort gegen die Ueberschätzung der Anschauung gesagt werden. Denn von dieser aus fällt man leicht in den alten Glauben der Rationalisten an die prinzipielle Erkennbarkeit alles Apriorischen, der auch bei Husserl ganz unumwunden ausgesprochen wird; obgleich er keineswegs eine evidente Konsequenz aus jener ist.

Es ist vor allem sehr fraglich, ob es überhaupt isolierte Anschauung einzelner Aprioritäten gibt. Und wenn es sie gibt, so doch fraglos nicht an allen. Höchst zweifelhaft z. B. ist, ob man mathematische Axiome, rein in sich, ohne die von ihnen abhängigen Theoreme, erfassen kann. Absolut evident sind sie ja in der Regel nicht, wie schon ihre Entdeckungsgeschichte lehrt. Und das steigert sich noch bei höheren Prinzipien. Für das »Sehen« des prius ist gerade der Zusammenhang mit dem posterius wichtig; was man am prius selbst nicht einsehen kann, lernt man vom posterius aus sehen. Dazu kommt, daß in den meisten Prinzipienfragen der Zusammenhang des seienden a priori mit den Spezialfällen weit einsichtiger ist als das a priori selbst. »Einklammerung« des empirischen Gegebenen würde das

1) Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie, Halle, 1913, S. 53 ff.

Digitized by Google

a priori nicht sichtbarer, sondern unsichtbarer machen. Tatsächlich zeigen auch die Untersuchungen der Phänomenologen fast überall ein Ausgehen vom konkreten Spezialfall, ein faktisches Sichtbarmachen des prius vom posterius aus, gleichsam aus der Sehrichtung des posterius her; auch werden dabei am a priori nur diejenigen Seiten klar, die aus dieser Richtung gesehen werden können. Und in der Natur der Sache liegt es, daß diese immer einen Einschlag von Einseitigkeit behält, und also am a priori die Möglichkeit nicht gesehener Seiten evident macht.

Diese Kritik tut der »Wesensschau« keinen Abbruch, sie setzt ihr nur die natürlichen Grenzen und sichert neben ihr den bewährten alten Methoden einen Platz, deren Arbeitsweise im Ueberschauen von Zusammenhängen wurzelt. Diese Methoden haben — ganz abgesehen von ihrer tatsächlichen, überall aufweisbaren Zusammenarbeit mit der reinen Wesensschau — noch die höchst wichtige Funktion, unsere Auffassung vom a priori vor Atomisierung und Isolierung zu bewahren. Es liegt auf der Hand, daß auch die Frage der Erkennbarkeit des Apriorischen sich von weiterer Klärung der Methodenfrage in allererster Linie Förderung versprechen darf.

Digitized by Google

Zur Psychologie des Cynikers.

Von

Privatdozent Dr. Oscar Ewald.

Die Antike sah den Cyniker ähnlich und doch wiederum anders als wir. Aehnlich: denn auch ihr entging das Gewaltsame, Willkürliche nicht, das in diesem Phänomen liegt; das brüske Unterstreichen und Zurschautragen einer Unabhängigkeit, die eben um dieses ihres Ausdrucks willen angezweifelt werden kann; die Eitelkeit, die sich gerade in der freiwilligen Entblößung und dem brutalen Verzicht auf alles, was den anderen wünschenswert erscheint, kundgibt; mit einem Worte das Forcierte, Herausfordernde in Gebärde und Haltung, welches dementsprechend weniger als ein Bekenntnis der eigenen Persönlichkeit, denn als ein versteckter oder offener Angriff auf die Nebenmenschen erscheint. Es machte schon den Cyniker des Altertums anrüchig, daß seine Einsamkeit nicht so sehr von innen wie von außen gesetzt, zu deutlich als Kontrastphänomen gegen die Gesellschaft empfunden war; daß er sich, ob er nun in zerlumpten Gewändern einherging, verletzende Worte im Munde führte, unverkennbar in Opposition gegen die Mitwelt begab. Immerhin ist ein Unterschied darin zu suchen, daß sich uns das Phänomen des Cynikers rein ins Negative gewendet hat. Die Alten verbanden damit trotz allen Schattenseiten den Begriff einer bestimmten charaktervollen, sogar idealen Willensrichtung; es genügt an große Namen wie Antisthenes und Diogenes zu erinnern. Hier wird ein positiver Wert anerkannt und zu verwirklichen gesucht, mochte er sich auch den gesellschaftlichen Werten entgegenstemmen; mochte er auch selber diesen Gegensatz allzu bewußt betonen und genießen. Aber der moderne Cyniker bedeutet uns keine starke Individualität mehr, sondern höchstens das Zerrbild einer solchen. Er ist gerade durch sein feindseliges Verhältnis zu allen Werten, zur Idee des Wertes überhaupt charakterisiert. Sein Wesen erschöpft sich in diesem Antagonismus; es läßt keinen positiven Rest, der außerhalb des-

Digitized by Google

selben gelegen wäre, keinen individuellen Ueberschuß und Rückhalt, in welchem sich seine produktiven Energien sammelten und sozusagen nach innen konzentrierten. Der moderne Cynismus geht auf in seiner Abwehrstellung gegen den Wert. Er ist ein Phänomen der Opposition und nichts weiter.

Aber gerade diese Bestimmung ist noch mit einer Zweideutigkeit behaftet, die dem Problem vielfach zum Verhängnis wurde. Wenn der Cyniker sich dem Werte widersetzt, so kann dies der Ausdruck eines doppelten Verhaltens sein: er glaubt entweder nicht an Werte und dann ist seine Haltung die geradlinige Konsequenz dieser Ueberzeugung; oder er glaubt zu innerst an sie und will eben deshalb sich und die anderen zum Gegenteil bereden. Man führt den Cynismus im allgemeinen auf das erste Verhalten zurück und kommt so zu dem Schlusse, ihn dem Nihilismus gleichzusetzen. Der Cyniker sei inwendig wertentblößt wie ein hohles Gefäß und mehr noch: er objektiviere diese seine persönliche Daseinsform, er sei im tiefsten vom Gefühl der Wertlosigkeit alles Seienden durchdrungen. Will man seine Lebensstimmung auf einen logischen Ausdruck bringen, so lautet dieselbe einfach: es gibt keine Werte. Es ist klar, daß diese Charakteristik zugleich die des Nihilisten — im philosophischen Sinne — in sich schließt.

Dem Logiker mag die Unterordnung beider Phänomene unter einen gemeinsamen Gattungsbegriff genügen, ja sogar ihre Identität einleuchten; da sein Interesse an den Dingen das der möglichsten Vereinfachung und Vereinheitlichung ist. Die Unterschiedsempfindlichkeit des Psychologen ist dem Konkreten und Einzelnen gegenüber aber eine viel größere. Er spürt es instinktiv heraus, noch ehe er sich darüber klare Rechenschaft gegeben, daß das Wesen des Cynikers sich mit dem des Nihilisten zur Deckung bringen läßt. Sprechen wir zunächst vom letzteren, um dem Unterschied auf den Grund zu kommen.

Im Nihilisten hat sich die Verneinung des Wertes zu einem philosophischen Axiom verdichtet. Sie strömt ihm gleichsam von außen zu; sie kommt zu dem Eindruck, den er von der Welt empfängt, nicht als ein Zweites hinzu; sie ist nicht der gedankliche Rahmen, den er um ihn spannt, sie verhält sich zu ihm nicht, wie die Interpretation zum Texte; sie ist zutiefst in jenem unmittelbaren Eindruck gelegen und bricht aus ihm mit einer elementaren und unbezwinglichen Gewalt hervor. Es ist nicht zuviel behauptet, wenn wir sagen, daß der Nihilist die Dinge entwertet sieht, hört, fühlt, wahrnimmt; daß nicht erst in seinem Denken sich die Negation vollzieht. Mag ihr psychologischer Grund auch in seinem Innern zu suchen

Digitized by Google

sein, er wird ihn niemals dort lokalisieren, sondern in der äußeren Wirklichkeit. Die Stimmung, die den Asketen beim Anblick der irdischen, sinnlichen Welt erfüllt, daß sie eitel, nichtig, der tieferen Bedeutung bar ist, diese Stimmung erweitert sich für den Nihilisten über das ganze Sein. Entweder er ist ein Leugner des Uebersinnlichen und die Welt geht für ihn in einem Wirbel wesenloser Phantome auf; oder der Kern dünkt ihm ebenso faul wie die Schale (Schopenhauers Lehre vom Weltwillen). All dies führt zu dem Ergebnis, daß der Nihilist eine vorwiegend theoretische, objektiv gerichtete Natur ist. Sein Verhalten ist der Niederschlag eines ursprünglichen Erlebnisses, nicht erst die Reaktion des persönlichen Willens. Er vermag in einem hohen Grade von seinem Ich zu abstrahieren, sich in den gegenständlichen Zusammenhang der Dinge einzustellen; bloß daß dieser Zusammenhang ihm keine positive Größe repräsentiert, sondern der Null gleichkommt. Der absolute Nihilist ist deshalb wie sein Antipode, der absolut positiv gestimmte Mensch, durch eine unerschütterliche innere Ruhe und Ergebenheit in das Weltenschicksal charakterisiert, die gleichmäßig alle Schichten seines Seelenlebens durchdringt. In dieser Ergebenheit prägt sich jedesmal eine religiöse Grundstimmung aus, wie denn die buddhistische Weltanschauung mit Recht als eine Religion des Nihilismus bezeichnet wurde. Sogar dort, wo der Nihilist nicht den äußeren Anblick einer in sich beschlossenen, im Schwerpunkte ihrer Ueberzeugung ruhenden Persönlichkeit gewährt, wo er als Sendling des Chaos Zerstörung verbreitet und dem großen Nichts die Wege ebnet, ist dies nicht — wie beim reinen Verbrecher und in ähnlicher Weise beim Cyniker — ein gewaltsames Ausströmen seiner Subjektivität; auch das Werk der Zerstörung übt er dann nicht in s e i n e m Namen, sondern im Namen des Weltganzen, dessen Wesen sich für ihn zutiefst im Willen zum Nichtsein kundgibt.

Der Cyniker aber ist ein s u b j e k t i v e r Mensch. Die Formel des objektiven Menschen, Vollstrecker einer höheren Gewalt zu sein, ein allgemeines Schicksal in sich zur Erfüllung zu bringen, ist auf ihn nicht anwendbar. Er lebt nicht in den Dingen: er stellt dem Weltganzen sein eigenes vergängliches Ich entgegen. Daher ist keine Spur von Naivität, von quellender Ursprünglichkeit und Ueberzeugung in seinem Tun und Reden: allem ist der Stempel der Absichtlichkeit aufgedrückt, alles ist auf einen bestimmten Zweck angelegt. Der Cyniker ist in seinen letzten, bis ins Unbewußte verlaufenden Motiven Dualist; er reißt seine Subjektivität eigenmächtig und eigenwillig aus dem Totalzusammenhang des Seins. Er w i l l, daß es keine Werte gäbe. Aber g l a u b t er deswegen, daß es keine

Digitized by Google

Werte gibt? Daß man die Frage verneinte, daß man den Glauben mit dem Willen sich decken ließ, hat das tiefe Mißverstehen des Problems, seine Verwechslung mit dem des Nihilisten zur Folge gehabt. Die geheime Ueberzeugung von der Existenz eines Wertes ist so unzertrennlich mit ihm verbunden, ist so grundlegend für ihn, wie für den Nihilisten der Mangel dieser Ueberzeugung. Der Cyniker glaubt an Werte und will sie eben deshalb ins Gegenteil verkehren. Und was ist der Grund solcher Feindseligkeit, die sich, eben weil sie aus der Lüge hervorgeht, letzten Endes nach innen wendet? Offenbar der, daß der Cyniker dem Werte nicht gewachsen ist.

Damit erst ist die Formel vollendet. Und es entsteht die Aufgabe, ihre logischen Bestimmungen am Phänomen des Cynikers im einzelnen nachzuweisen. Die Probe ist nicht schwer. Das Phänomen hebt sich ja in schroffer Weise von dem des Nihilisten ab: die Situation ist beide Male die entgegengesetzte, so daß es leicht wird, sie gerade aus diesem Kontraste zu erklären. Erkenntnis und Wille tauschen die Rollen. Beim Nihilisten ist die Tat der getreue Ausdruck, der Spiegel des Wissens; beim Cyniker dient sie im Gegenteile dazu, das Wissen zu verschleiern. Dort ist der Antrieb im Objekt gesetzt, hier im Subjekt, das sich gegen die Realität der Dinge auflehnt. Der Cyniker ist wegen dieser Unbotmäßigkeit und Willkür dem Sein gegenüber der eigentlich irreligiöse Mensch; er handelt in keinem höheren Auftrage und hat nichts zu vertreten als sein selbstisches Fühlen und Wollen. Deshalb mangelt ihm das Gleichgewicht und die unerschütterliche Ruhe, die der beste Prüfstein aller Religiosität ist, mag diese auf das absolute Etwas oder auf das absolute Nichts gerichtet sein. Der Cyniker ist unruhig wie jeder, der lügt, wie jeder, der eine Fälschung begeht, wie jeder, der Verrat übt; wie jeder, der im Rücken entblößt ist und sich insgeheim dieser Blöße selbst schuldig weiß. Seine Unruhe läßt ihn fort und fort aus sich heraustreten und Stellung nehmen. Steht er einem Dinge gegenüber, so fühlt er im selben Augenblicke schon dessen Spitze gegen sich gerichtet und holt, um sie abzustumpfen, in drängender Hast aus der Rüstkammer seines Witzes alle Waffen der Ironie, der Satyre, der Frivolität hervor, die besten wie die schlechtesten. Er setzt sich stets zur Wehr, weil er sich stets verfolgt wähnt. Und was ihn verfolgt ist die fixe Idee eines Wertes, von dem er ausgeschlossen ist. »Ich will nicht, daß es Werte gibt«, sagt er und das heißt: es gibt Werte. Denn einem Phantom setzt niemand Widerstand entgegen, es sei denn, wer selbst ein Phantast ist. Der Cyniker aber ist nichts weniger als dies. Eine aggressive Haltung ist ja fast ausnahmslos ein Zeichen von Schwäche und Unsicherheit; der Schwer-

Digitized by Google

punkt, der innerlich nicht zu finden ist, soll künstlich nach außen verlegt werden. Es ist daher unzulässig, das Verfahren des Cynikers als ein solches der Propaganda anzusehn, als fände er seine Befriedigung darin, die eigene seelische Leere zu vervielfältigen und zu diesem Zwecke fremdes Seelenleben bis zur Entblößung von allen scheinbar positiven Inhalten auszuhöhlen. Das letztere ist richtig, wenn wir das eine Wort »scheinbar« eliminieren. Das Motiv des Cynikers ist kein propagandistisches der Mitteilung, welche ja immer aus dem Quell der Ueberzeugung sprudelt. Er hält die Werte, um die er den anderen verkürzen will, eben nicht für Scheinwerte, sondern für durch und durch real. Die Genugtuung, die er jedesmal empfindet, wenn ihm sein Vorhaben gelingt, wäre sonst unerklärlich. Sie entspringt doch offenbar aus dem Bewußtsein, dem anderen etwas genommen, nicht etwas geschenkt zu haben, wie es dort der Fall sein müßte, wo er im Dienste der eigenen Ueberzeugung ihn bloß um eine Illusion ärmer gemacht, dafür aber um eine Wahrheit bereichert hätte. Davon kann keine Rede sein. Die Freude des Cynikers ist die durchaus diabolische an dem Verluste des Mitmenschen; sie steigt deshalb mit der Größe des Verlustes, oder, was dasselbe, mit der Größe des früheren Besitzes. Einen solchen muß der Cyniker daher anerkennen, soll sein Unternehmen überhaupt einen Sinn haben. Wenn es ihm ein so unwiderstehliches Vergnügen bereitet, einen leeren Raum zu schaffen, so liegt offenbar der Reiz dieses Vorganges in der von ihm bewirkten Veränderung; und das heißt doch, daß er ein Verständnis für die positiven Inhalte besitzen muß, die diesen Raum früher erfüllt haben, da ja sonst das Gefühl des Kontrastes und der aus ihm erwachsene Triumph verloren gingen. Man darf es zur scheinbaren Paradoxie zuspitzen: der Spott, die Ironie, die zersetzende Bosheit, mit einem Worte die bis zum äußersten gesteigerte Gegnerschaft ist die Form, in der der Cyniker den Werten huldigt.

All dies weist darauf hin, daß der Cyniker ein dem Verbrecher aufs engste verwandtes Phänomen ist. Denn auch der Verbrecher ist mit dem prinzipiellen Nihilisten, der entweder im Gehäuse seiner Weltanschauung verharrt oder seine Theorien gradlinig zur Praxis umsetzt, nicht zu verwechseln. Wie der Cyniker so handelt der Verbrecher nicht aus Ueberzeugung, sondern gegen seine Uberzeugung. Weil seine Seele wüst und leer, dem Nichts geweiht ist, richtet sich sein Haß gegen alles positive auf der Welt, will er es vernichten, um in sich den Wahn zu züchten, daß es überhaupt nicht da sei; während doch in Wirklichkeit dieser blinde Zerstörungstrieb gerade das Gegenteil bezeugt. Im letzten Grunde besteht kein prinzipieller

Digitized by Google

Unterschied zwischen dem Verbrecher und dem Cyniker. Beider Tun ist ein ohnmächtiger Protest gegen ihren innersten Glauben; daher ihre Ruhelosigkeit, ihre Sucht immer von neuem ihrem Racheinstinkt Nahrung zu geben und so die mahnende Stimme der Selbsterkenntnis zu betäuben. Deshalb neigt der wirkliche Verbrecher auch stets zum Cynismus, welcher dann fälschlich als Humor ausgelegt wird; und der Cyniker hat ausgesprochen verbrecherische Züge, vor allem die freilich diskretere Mischung rücksichtsloser Grausamkeit und feiger Scheu. Was beide unterscheidet, ist weniger das Prinzip, als die Art, in der sie es darstellen. Dem Cyniker wendet sich der Zerstörungstrieb mehr ins Intellektuelle: er geht nicht darauf aus, die Werte zu vernichten, er sucht sie zu verkleinern. Er rückt ihnen nicht mit roher Gewalt zuleibe, er fordert nicht ihren unmittelbaren Widerstand heraus, er bleibt ihnen ferne; ja er nimmt ihnen gegenüber mit Vorbedacht einen Standort ein, von dem aus gesehen sie ihm geringfügig, wesenlos, unbedeutend, in ihrer Kleinheit belächelnswert erscheinen. Der Cynismus äußert sich nicht in einem tätlichen Angriff, er beschränkt sich so auf eine Wahl der Perspektive. Er läßt den Gegenstand unverändert, er nimmt ihm nichts von seiner Substanz; allein er wechselt seine Stellung zu ihm. Er profitiert so in Wirklichkeit von der Tatsache, daß jedes Ding, auch ein solches — und gerade ein solches, welches eine Fülle Lichtes ausstrahlt, auch seine Schattenseiten hat; daß die innere Dialektik des Seins in jedem positiven Phänomen zugleich sein negatives Widerspiel sichtbar werden läßt. Vom Erhabenen zum Lächerlichen ist nicht bloß ein Schritt, sondern das Erhabenste kann als solches, ohne daß es den kritischen Punkt überschreitet und übertriebene Dimensionen annimmt, in eine Beleuchtung gerückt werden, in der es lächerlich erscheint; dem unleugbaren allgemeinen Faktum entsprechend, daß alles zum Objekt der Karrikatur gemacht werden kann. Auch hier wird das durchaus vom Willen dirigierte Grundverhalten des Cynikers offenkundig. Er sieht die Dinge nicht, wie sie sind, sondern in jener Einseitigkeit, in welcher er sie sehen will, um seine spezifische Form des Daseins und der Betätigung an ihnen entfalten und genießen zu können. Er sieht sie verschoben und verzerrt wie in einem Hohlspiegel, dessen Bilder in grotesken Linien verlaufen, weil sich ihre natürlichen Dimensionen umgekehrt haben. Er sieht das Große klein und das Kleine in bizarrer Vergrößerung, ähnlich dem Gulliver des Swift, dem die Fragwürdigkeit menschlicher Verhältnisse nicht weniger beim Volk der Riesen als bei dem der Zwerge zu Bewußtsein kommt.

Gleichwohl ist Gulliver ebensowenig ein echter Cyniker, wie

Digitized by Google

sein Schöpfer. Dies soll nicht als literarische Notiz, sondern als prinzipielle Einschränkung verstanden werden. Was wir als Cynismus bestimmt haben, kann gerade bei sehr genialen, auf das Größte gerichteten Naturen, als Kehrseite ihres Verhaltens zur Welt zutagetreten. Als vollkommenstes Zeugnis hiefür ist die Gestalt Hamlets anzusehen. Wenn man diesen cynisch nennt, so trifft man unleugbar ein sehr charakteristisches Element seiner Persönlichkeit. Aber es zur Totalität derselben verallgemeinern zu wollen, ist ein so tief gehendes Mißverständnis, daß es der banalsten Deutung eines der größten Phänomene Vorschub leistet. Das Gegenteil ist wahr: die cynische Gebärde Hamlets entspringt einem ungeheuern Ernste der Weltbetrachtung, der keinen Kompromiß und keine Halbheit duldet. Hamlet ist der reine Universalist, ihn bewegen die letzten Fragen des Seins und Nichtseins, denen gegenüber ihm alle irdischen Schicksale und Konflikte, so furchtbar sie auch sein mögen, klein und wertlos erscheinen. Hamlet hat die sichere Orientierung in dieser Welt verloren, er erweckt den Eindruck der Schwäche, nicht weil er schwerpunktlos ist, sondern weil sein Schwerpunkt allzusehr im Metaphysischen liegt. Von dieser Höhe aus gesehen, müssen ihm Dinge und Menschen geringfügig und wesenlos dünken, muß er der fremden Schicksale und seines eigenen spotten. Es kann keine andere Erklärung für sein zweischneidiges Verhalten zu den Menschen geben; dafür, daß er Ophelia zerstört und noch den Leichnam ihres Vaters mit höhnenden Worten über die Diele schleift. Und doch ist es derselbe Hamlet, der allen Leidens geheimen Widerhall in seiner Seele trägt, der Erste und zugleich der Größte, in dem das Phänomen des Weltschmerzes und zugleich das der tragischen Ironie Leben und Gestalt gewann.

Der Cynismus ist hier kein elementares und ursprüngliches Verhalten, sondern eine Begleiterscheinung, eigentlich der Revers der Genialität. Er entspringt nicht wie sonst einer Sucht hämischer Verkleinerung: er setzt im Gegenteile die übermenschlichen Größenschätzungen voraus, die dem Genie eignen. Man mag auch hierin eine Schwäche und Unzulänglichkeit oder wenigstens eine einseitige Haltung erblicken, von der Forderung ausgehend, daß jeder Mensch dem Leben und seinen eingeborenen Inhalten gerecht werde. Ein solcher Vorwurf drückt indessen etwas ganz anderes aus als die früher am Cyniker geübte Kritik. Für diese war der Vergleich mit dem Nihilisten wegweisend. Der Nihilist erschien uns als ein ehrlicher Verneiner; seine Weltansicht ist wie ein Reflex der Dinge selber, die sich in Dunst und Nebel auflösen; wohin er greift, gähnt ihm leerer Raum entgegen. Der Cyniker aber ist wie einer, der die Fülle

Digitized by Google

des Stoffes und seinen Widerstand spürt und eben deswegen bemüht ist, ihn unablässig auszuhöhlen. Es ist eben der Kontrast, der auf ihn lusterregend wirkt: daß, wo einmal etwas war, es zu sein aufgehört hat. Der Nihilist ist von der Nichtigkeit und dem Unwert der Welt überzeugt; der Cyniker möchte sich davon überzeugen. Damit beweist er freilich, daß er an den Wert glaubt, daß es eben dieser Glaube ist, gegen den er sich ruhelos, des inneren Haltes bar, unablässig zur Wehr setzt. So hebt er zum Schlusse die Berechtigung seiner eigenen Daseinsform auf, er läßt ihren immanenten Widerspruch sichtbar werden. Und wenn es des Lebens tiefste Wahrheit ist, daß alles Böse zuletzt an sich selbst stirbt und nicht erst am Guten, so ist der Cyniker ein Zeuge dieser Wahrheit; einer, dessen Zeugenschaft umso schwerer wiegt, als er sie gegen sein Wissen und Wollen ablegen muß.

Digitized by Google

Notizen.

Vorträge über wissenschaftliche und kulturelle Probleme der Gegenwart. Aus dem Fortbildungskursus der Baltischen Literarischen Gesellschaft. Riga 1913. W. Mellin u. Co.

Unter schwierigsten Verhältnissen erweist das Leben seine höchste Kraft. — Die baltischen Deutschen, denen es von Jahr zu Jahr schwerer gemacht wird, den aktuellen Zusammenhang mit der großen germanischen Kultur zu wahren, bemühen sich nicht allein immer energischer darum — ihr Streben wird von immer schöneren Erfolgen gekrönt. Nachdem sie sich in früheren Jahren hauptsächlich mit dem Heraufbringen ihrer Mittelschulen befaßt hatten, haben sie im Jahre 1913 zum erstenmal versucht, sich in der Heimat auch die Anregung zu beschaffen, die sonst nur von den besten deutschen Universitäten geboten wird: das Ergebnis waren die Fortbildungskurse am Rigaschen Strande, deren wichtigster Gehalt nunmehr in einem Sammelbande vorliegt.

Die Vortragenden waren Adolf Harnack, Ernst Troeltsch, Leopold von Schroeder, L. Deubner (Königsberg), B. Harms (Kiel), A. Fischer (München), H. Rausch von Frankenberg (Göttingen), K. Girgensohn (Dorpat) und A. von Antropoff (Riga): schon daß die drei erstgenannten Männer dem Rufe Folge geleistet hatten, bot Gewähr für den hohen und ernsten Geist, der das Unternehmen beseelen würde. Was aber nicht vorauszusehen war, was vorliegende Publikation in überraschendem Grade zum Ausdruck bringt, ist die Einstimmigkeit dieses Geistes; trotz der Verschiedenartigkeit der Themen, die sie behandelten, hat jeder der Dozenten dorthin gezielt und das auch getroffen, was, wie Roderich von Engelhardt, der Hauptorganisator der Kurse, in seiner Einleitung sagt, deren eigentliche Absicht war: »die Frage nach Sinn und Wert unserer kulturellen Güter im Licht eines weiten geistigen Horizontes zu prüfen und zu bestimmen.« So stellt dieser Sammelband, der ein bloßes Konglomerat hätte werden können, ein lebendiges Dokument des Zeitgeistes dar.

Was uns hier nun vor allem interessiert, ist weniger die Kulturbedeutung für das Baltenland, als die Wirkung, welche die gestellte Aufgabe auf die Vortragenden ausgeübt hat. Unzweifelhaft haben sich viele unter ihnen bestimmt gefühlt, in Riga Wesentlicheres zu geben, als sie es normalerweise an ihrer gewohnten Wirkungsstätte tun. Dies

Digitized by Google

beweist einmal mehr, wie wesentlich bei allen Vorträgen ist, was vom Redner verlangt wird; ein Zuhörerkreis, den so sehr wie dem baltischen nach Wesenhaftem hungert, zwingt ihm solches geradezu ab. Es beweist ferner, wie heute mehr und mehr außerordentliche Veranstaltungen über ordentlichen den kulturellen Vorrang zu gewinnen beginnen — auch der Professor gibt im freien Vortrag Eigenshöheres als im Kolleg. Das kann nicht anders sein: je mehr der Stoff sich aufhäuft, den er verarbeitet vorzutragen verpflichtet ist, desto schwieriger wird es ihm, über ihn hinauszugelangen, desto mehr kommt er dahin, daß er sein Persönlichstes nur bei Nebengelegenheiten ausspricht. — So wundere ich mich nicht, daß zu den Rigaer Fortbildungskursen von 1914 wiederum Männer von europäischem Ruf gewonnen worden sind: so Erich Marcks, Hans Driesch, Montelius. So zweifle ich nicht, daß diese Kurse mehr und mehr an allgemeiner Kulturbedeutung gewinnen werden.

Hermann Graf Keyserling.

Ferdinand Brunetière, Beitrag zur Geschichte der französischen Kritik von Ernst Robert Curtius. Straßburg 1914. 138 Seiten.

Brunetière (geb. 1849 in Toulon, gest. 1906 in Paris) gehört zu den einflußreichsten Geistern des modernen Frankreich. Als Leiter der Revue des deux mondes, als Mitarbeiter an der Revue politique et litteraire, als Dozent an der Ecole Normale, als Mitglied der Akademie, als Verfasser zahl- und umfangreicher vielgelesener Werke über Literatur, Politik und Religion, als begeisternder Redner hat er in Frankreich ein solches Ansehen erlangt, daß man mit einer gewissen Berechtigung von ihm sagen konnte, er sei seit dem Tode Renans und Taines »le seul directeur de la pensée française« gewesen. Seiner Tendenz nach ist Brunetière ein energischer Vertreter des sog. Traditionalismus, d. h. der Richtung des französischen Geistes, die den Bestrebungen, die die große Revolution verursachten und über sie hinaus ihr Werk fortzuführen trachten, sich entgegensetzt, um die alte Kultur Frankreichs zu verteidigen und organisch zu entwickeln. Nationale Tradition, Autorität, Glaube, Gefühl, Instinkt, das sind die Schlagworte, die der Traditionalismus und mit ihm Brunetière unausgesetzt im Munde führen. Brunetière ist damit ein Gegner des modernen Geistes und seiner Mündigerklärung der Einzelvernunft: überall gilt ihm die historisch gegebene Gesellschaft mit ihren ererbten Lebensformen und ihren Lebensbedürfnissen als das Erste: ihr hat sich der in sie hineingeborene Einzelne unbedingt zu fügen: sein Wert besteht geradezu allein in seinem »sozialen Koeffizienten«. Diese traditionalistische Grundposition greift durch alle Lehren Brunetières hindurch, durch seine Moral und Politik nicht minder als durch seine Auffassungen von Wissenschaft, Religion und Kunst. Mit bedeutendem denkerischem Vermögen, unter einem erheblichen Aufgebot vielseitiger Kenntnisse, in beständiger Auseinandersetzung mit dem modernen Geistesleben und dieses, soweit seine Voraussetzungen es zulassen, sich assimilierend, dabei vornehmlich bezogen auf die konkreten Inhalte der französischen Kultur hat Brunetière dem traditionali-

Digitized by Google

stischen Schema eine neue machtvolle individuelle Erfüllung gegeben und an erster Stelle dazu beigetragen, daß ihm seine Wirkungskraft im Reiche des Gedankens auch in der Gegenwart erhalten geblieben ist. — Das Büchlein von Curtius nun hat sich die engere Aufgabe gestellt, Brunetières Leistungen als Kritiker und Literarhistoriker festzustellen, auf Formeln zu bringen und zu würdigen. Da Brunetière sich aber überwiegend als Literaturhistoriker betätigt hat und in seiner Literaturauffassung sich seine gesamte Weltauffassung spiegelt, so gibt es tatsächlich mehr, als es verspricht, und kann als ausgezeichnete Orientierung über das ganze Werk Brunetières gelten. Formal hat es den Vorzug, daß es exakte philologische Beherrschung der Tatsachen mit scharfsinniger, an Windelbands und Rikkerts Schriften geschulter philosophischer Analyse vereinigt. So gelingt es dem Verfasser, selbst so wunderliche Lehren, wie die von der Evolution des genres litteraires, auf ihre Motive zurückzuführen und dadurch sie zugleich historisch verständlich zu machen und in ihrer systematischen Unhaltbarkeit bloßzustellen. Bei aller Bewunderung für die Intensität und den Umfang von Brunetières Leistung gelangt der Verfasser schließlich doch zu einer im wesentlichen negativen Bewertung seines Lebenswerkes. O. B.

Digitized by Google